БИБЛІОТЕКА ДЛЯ САМООБРАЗОВАНІЯ

VII.

Б. Н. ЧИЧЕРИНЪ

ПОЛИТИЧЕСКІЕ МЫСЛИТЕЛИ

ДРЕВНЯГО И НОВАГО МІРА

LIBRARY OF CONGRESS
00019390238

Class _____

Book _____

YUDIN COLLECTION

GPO

53214

БИБЛІОТЕКА ДЛЯ САМООБРАЗОВАНІЯ,

ИЗДАВАЕМАЯ ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

А. С. Бѣлкина, проф. *П. Г. Виноградова,* ~~проф.~~ *Н. Я. Грота,* проф. *М. И. Коновалова, П. Н. Милюкова, В. Д. Соколова* и проф. *А. И. Чупрова.*

СИФ

VII

Б. Н. ЧИЧЕРИНЪ

ПОЛИТИЧЕСКІЕ МЫСЛИТЕЛИ

ДРЕВНЯГО И НОВАГО МІРА

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ

БИБЛІОТЕКА ДЛЯ САМООБРАЗОВАНІЯ,

ИЗДАВАЕМАЯ ПОДЪ РЕДАКЦІЕЙ

А. С. Бѣлкина, проф. *П. Г. Виноградова*, проф. *Н. Я. Грота*, проф. *М. И. Коновалова*, *П. Н. Милюкова*, *В. Д. Соколова* и проф. *А. И. Чупрова*.

Изданіе Т-ва И. Д. Сытина.

ВЫШЛИ ВЪ СВѢТЪ ВЫПУСКИ:

I. **В. Минто.** Дедуктивная и индуктивная логика. Перев. съ англ. *С. А. Котляревскаго*, подъ редакціей *В. Н. Ивановскаго*. XXIV + 540 + XIX. Ц. 1 р. 75 к. 2-е изданіе, исправленное и дополненное указателемъ.

Книга эта Ученымъ Комитетомъ Министерства Народнаго Просвѣщенія рекомендована для фундаментальныхъ и ученическихъ, старшаго возраста, библіотекъ среднихъ учебныхъ заведеній.

II. Исторія Греціи со времени Пелопоннесской войны. Сборникъ статей перев. подъ редакціей *Н. Н. Шамонина* и *Д. М. Петрушевскаго*. Вып. 1. XXVII + 451 + IV. Ц. 1 р. 75 к.
Тоже. Выпускъ II. XX + 502 + VI. Ц. 1 р. 75 к.

IV. **И. Ремсенъ.** Введеніе къ изученію органической химіи. Переводъ *Н. С. Дрентельна*, съ измѣненіями и дополненіями проф. *М. И. Коновалова*. XXIV + 479. Ц. 1 р. 75 коп.

V. **Шенбергъ.** Положеніе труда въ промышленности. Перев. *Михаила Соболева*, подъ редакціей проф. *А. И. Чупрова*. XII + 391 + VI. Ц. 1 р. 60 к.

VI. **Кукъ.** Новая химія. Переводъ *А. В. Алехина*, подъ редакціей проф. *М. И. Коновалова*. XXXII + 465 + VIII. Ц. 1 р. 75 к.

VII. **Б. Н. Чичеринъ.** Политическіе мыслители древняго и новаго міра. Выпускъ I. XIV + 469. Цѣна за оба выпуска 3 руб. 50 коп.

IX. **М. Ферворнъ.** Общая физіологія. Переводъ съ нѣм. проф. *М. А. Мензбира* и пр.-доц. *Н. А. Иванцова*. Вып. I. XX + 518. Ц. за оба выпуска 4 р.

ПЕЧАТАЮТСЯ:

III. Римская исторія. 2 выпуска.

VII. **Б. Н. Чичеринъ.** Политическіе мыслители древняго и новаго міра. Выпускъ II.

VIII. **А. Бэнъ.** Психологія. 2 выпуска. Переводъ *В. Н. Ивановскаго*.

IX. **М. Ферворнъ.** Общая физіологія. Переводъ съ нѣм. проф. *М. А. Мензбира* и пр.-доц. *Н. А. Иванцова*. Вып. II.

X. **Регельсбергеръ.** Очерки по общему ученію о правѣ. Переводъ *И. А. Базанова*, подъ редакціей проф. *Ю. С. Гамбарова*.

XI. **Макъ-Кендрикъ и Снодграсъ.** Физіологія органовъ чувствъ.

XII. **Лексисъ.** Экономія торговли. Переводъ *Е. Е. Богданова*, подъ редакціей проф. *А. И. Чупрова*.

XIII. Русская исторія съ древнѣйшихъ временъ до Смутнаго времени. Сборникъ статей, изд. подъ редакціей *В. Н. Сторожева*. 2 выпуска.

XIV. **Лоренцъ.** Элементы высшей математики. Основы аналитической геометріи, дифференціальнаго и интегральнаго счисленія и ихъ приложеній къ естествознанію. Переводъ съ голландскаго съ дополненіями и измѣненіями *В. П. Шереметевскаго*.

XV. **А. Г. Уоллэсъ.** Дарвинизмъ. Переводъ проф. *М. А. Мензбира*.

Chicherin, Boris Nikolaevich

Б. Н. ЧИЧЕРИНЪ

Politicheskie myslitieli

ПОЛИТИЧЕСКІЕ МЫСЛИТЕЛИ

ДРЕВНЯГО

И

НОВАГО МІРА

ВЫПУСКЪ ПЕРВЫЙ

Типографія Высочайше утвержд. Т-ва И. Д. Сытина.

МОСКВА.—1897.

JA81
C54

ОТЪ РЕДАКЦІИ «БИБЛІОТЕКИ ДЛЯ САМООБРАЗОВАНІЯ».

Въ послѣдніе годы въ русскомъ обществѣ замѣчается несомнѣнное усиленіе интереса къ самообразованію. Оживленіе издательской дѣятельности, устройство въ провинціи курсовъ и публичныхъ лекцій, появленіе въ Москвѣ и Петербургѣ кружковъ спеціалистовъ, ставящихъ своей задачей помощь самообразованію, — все это дѣлаетъ очевиднымъ, что потребность въ серьезномъ чтеніи сознается у насъ все болѣе и болѣе широкими общественными кругами. Къ сожалѣнію, популяризація знаній, необходимыхъ для всякаго образованнаго человѣка, далеко не идетъ вровень съ этимъ быстрымъ усиленіемъ спроса на чтеніе со стороны жаждущей просвѣщенія публики. Оригинальныхъ популяризаторовъ у насъ еще слишкомъ мало, а выборъ переводныхъ произведеній далеко не всегда дѣлается лицами, которыя бы соединяли въ себѣ пониманіе потребностей современнаго русскаго читателя съ хорошимъ знаніемъ иностранной популярной литературы. Отъ этого на нашемъ книжномъ рынкѣ такъ часто появляются книги, нужныя только тѣмъ, кто могъ бы прочесть ихъ и въ иностранномъ подлинникѣ; и наоборотъ, многихъ книгъ, которыя были бы нужны всякому образованному человѣку, на русскомъ языкѣ не существуетъ. Въ результатѣ, одинаково страдаютъ и интересы издателей, и интересы читающей пу-

блики. Не находя въ современной популярной литературѣ того, что имъ нужно, тѣ и другіе прибѣгаютъ, наконецъ, къ помощи старыхъ любимцевъ русской интеллигенціи. Перепечатка въ послѣдніе годы многихъ изданій шестидесятыхъ годовъ безспорно свидѣтельствуетъ какъ объ увеличеніи запроса на самообразовательное чтеніе со стороны читателей, такъ и о недостаткѣ на русскомъ языкѣ произведеній новѣйшей популярной литературы, которыя могли бы удовлетворить этому запросу.

Въ самое послѣднее время, однако, въ издательское дѣло начинаетъ замѣтно проникать свѣжая струя. Старыя и вновь возникающія фирмы принимаются за изданіе цѣлаго ряда серій популярныхъ книгъ для чтенія и самообразованія. Къ этого рода серіямъ принадлежитъ и «Библіотека для самообразованія». Но среди другихъ подобныхъ изданій она предполагаетъ занять свое особое мѣсто, въ связи съ той спеціальной цѣлью, которую она преслѣдуетъ. Эту цѣль, долженствующую сообщить всѣмъ томикамъ «Библіотеки для самообразованія» нѣкоторое внутреннее единство, редакція считаетъ нужнымъ особенно подчеркнуть.

«Библіотека для самообразованія» находится въ самой тѣсной связи съ московской «Комиссіей по организаціи домашняго чтенія», начавшей свою дѣятельность при «Учебномъ отдѣлѣ Общества распространенія техническихъ знаній» въ 1895 г. Редакторы «Библіотеки для Самообразованія» всѣ состоятъ членами Комиссіи и принимаютъ участіе въ руководствѣ домашнимъ чтеніемъ по различнымъ отдѣламъ издаваемыхъ Комиссіей систематическихъ программъ.

Составляя эти программы, Комиссія, какъ видно

изъ ея проспекта, имѣла въ виду соединить общедоступность чтенія съ его серьезностью и основательностью. Съ этой цѣлью въ каждой программѣ указанъ тотъ *необходимый минимумъ* познаній, безъ усвоенія котораго ознакомленіе съ соотвѣтствующимъ отдѣломъ науки не можетъ считаться сколько-нибудь основательнымъ. *Всѣ* книги, необходимыя для пріобрѣтенія такого минимума познаній, указаны *на русскомъ языкѣ*, и почти всѣ онѣ доставляются читателямъ Комиссіей на льготныхъ условіяхъ (см. Правила для сношенія съ Комиссіей, перепечатанныя въ концѣ настоящаго тома). Относительно способа усвоенія *необходимыхъ* пособій даны въ программахъ ближайшія указанія; по всѣмъ почти отдѣламъ къ программамъ присоединены провѣрочные вопросы. Всѣ указанія Комиссіи дѣлаются такъ, чтобы ими могли воспользоваться лица трехъ категорій: 1) лица, вовсе не имѣвшія возможности пріобрѣсти правильнаго средняго образованія, но болѣе или менѣе привыкшія читать серьезныя книги популярно-научнаго содержанія; 2) лица, окончившія курсъ средней школы, но не получившія высшаго образованія, и 3) лица, окончившія высшую школу, которыя пожелали бы съ помощью Комиссіи освѣжить забытыя знанія, пополнить пробѣлы или пріобрѣсти новыя свѣдѣнія въ незнакомыхъ имъ отдѣлахъ наукъ. При составленіи программъ, Комиссія имѣла въ виду нѣкоторый средній уровень читателей; этотъ средній уровень характеризуется въ глазахъ Комиссіи не столько количествомъ пріобрѣтенныхъ свѣдѣній, сколько извѣстной привычкой къ серьезному чтенію. Умѣнье читать серьезную книгу есть необходимое условіе успѣшности

самообразованія. Къ сожалѣнію, это умѣнье принадлежитъ къ числу навыковъ, которые трудно передать съ помощью однихъ письменныхъ сношеній. Комиссіи поневолѣ приходится предполагать, что у ея читателей этотъ навыкъ уже составленъ.

Содержаніе книжекъ, издаваемыхъ въ «Библіотекѣ для самообразованія», находится въ прямой зависимости отъ намѣченныхъ Комиссіей цѣлей, какъ онѣ характеризованы въ приведенныхъ выдержкахъ изъ ея проспекта. Редакція «Библіотеки для самообразованія» предполагаетъ вводить въ свою серію только такія книги, каждая изъ которыхъ давала бы необходимый минимумъ познаній, безъ усвоенія котораго ознакомленіе съ соотвѣтствующимъ отдѣломъ науки не можетъ считаться сколько-нибудь основательнымъ. Другими словами, «Библіотека для самообразованія» будетъ состоять изъ ряда пособій, признанныхъ Комиссіей «необходимыми» для усвоенія ея систематическихъ программъ, но не существовавшихъ до сихъ поръ въ русской популярной литературѣ или же вышедшихъ изъ продажи, а также изданныхъ въ неудовлетворительномъ переводѣ. Съ подобными пробѣлами постоянно принуждена считаться всякая программа для самообразованія; и чѣмъ она общѣе и энциклопедичнѣе, тѣмъ пробѣловъ оказывается больше, и тѣмъ необходимѣе становится создать литературу, спеціально приспособленную для самообразовательныхъ цѣлей, какъ ихъ ставитъ та или другая программа. Англійскія и американскія общества содѣйствія самообразованію уже стали на этотъ путь — созданія спеціально-приспособленныхъ къ программамъ пособій. Подобную же попытку предполагаютъ сдѣлать и редакторы «Библіотеки для

самообразованія». Въ тѣхъ случаяхъ, когда въ заграничной популярной литературѣ имѣются вполнѣ подходящія сочиненія, редакція будетъ переводить ихъ или переиздавать уже переведенныя книги; если же подходящихъ пособій не имѣется, редакція будетъ издавать сборники, хрестоматіи, компиляціи или оригинальныя произведенія, приспособленныя къ ея программамъ. Такимъ образомъ, руководители «домашняго чтенія» и ихъ читатели не будутъ зависѣть отъ случайнаго наличнаго состава популярной литературы, имѣющейся на русскомъ языкѣ, а читающая публика вообще получитъ рядъ общедоступныхъ руководствъ по всѣмъ отраслямъ общеобразовательныхъ знаній.

Благодаря содѣйствію издательской фирмы И. Д. Сытина, редакція имѣетъ возможность придать книжкамъ «Библіотеки для самообразованія» внѣшній видъ, соотвѣтствующій европейскимъ изданіямъ этого рода, не поднимая въ то же время цѣны изданія выше обыкновенной. Небольшой форматъ и прочный переплетъ должны отвѣчать назначенію «Библіотеки для самообразованія», цѣль которой — дать рядъ основныхъ пособій, предназначенныхъ для постояннаго употребленія.

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Представляемая читателямъ книга составляетъ извлеченіе изъ болѣе обширнаго моего сочиненія: *Исторія Политическихъ Ученій*. Послѣднее, по своему объему и спеціальности, мало доступно массѣ публики. Вслѣдствіе этого, товарищество лицъ, принявшихъ на себя руководство домашнимъ чтеніемъ, предложило мнѣ выбрать изъ него самыхъ выдающихся политическихъ мыслителей древняго и новаго міра и издать ихъ въ объемѣ, приспособленномъ къ болѣе или менѣе обширному кругу читателей. Я согласился, считая знакомство съ важнѣйшими политическими ученіями, которыя вырабатывались человѣческою мыслью, дѣломъ не безполезнымъ, но конечно, я не могу скрывать отъ себя, что книга, изданная въ этой формѣ, не можетъ имѣть притязанія ни на цѣльность, ни на полноту. Не только вырванныя изъ общей связи теоріи не представляютъ непрерывной преемственной нити, которая указывала бы на общій законъ развитія, но и самое сочиненіе, изъ котораго онѣ извлечены, не доведено до конца, а потому новѣйшія политическія ученія волею или неволею должны были остаться въ сторонѣ. Занявшись другими работами, я остановился на четвертой части. Удастся ли мнѣ на старости лѣтъ издать хотя бы пятый томъ, для котораго у меня подготовлена часть матеріала, не могу сказать. Вообще, писаніе спеціальныхъ ученыхъ сочиненій въ Россіи — довольно не-

благодарная работа. Можетъ быть, изданныя въ болѣе популярной формѣ, они найдутъ благосклонный пріемъ. Во всякомъ случаѣ, предлагаемое нынѣ извлеченіе обнимаетъ все историческое развитіе политическаго мышленія до новѣйшаго времени; указывая въ немъ выдающіяся точки, оно можетъ до нѣкоторой степени способствовать распространенію здравыхъ понятій объ этомъ предметѣ. Въ этихъ видахъ я и далъ свое согласіе на изданіе.

Б. Чичеринъ.

СОДЕРЖАНІЕ.

Древность.

Стр.

1. Платонъ 1
2. Аристотель 25

Средніе вѣка.

1. Ѳома Аквинскій и его школа 54
2. Данте 120
3. Марсилій Падуанскій 130

Эпоха Возрожденія 150

1. Томасъ Моръ и Макіавелли 154
2. Боденъ 186

Новое время.

1. Гуго Гроцій 216
2. Гоббесъ 239
3. Мильтонъ 268
4. Кумберландъ 286
5. Локкъ 310
6. Монтескьё 357
7. Руссо 406

ДРЕВНОСТЬ.

1. ПЛАТОНЪ.

Чтобы понять значеніе Платона, какъ политическаго мыслителя, необходимо бросить взглядъ на предшествующее развитіе греческаго мышленія.

Въ исторіи греческой философіи можно различить три періода: космологическій, софистическій и метафизическій. Въ первомъ господствуетъ первобытный универсализмъ, то есть инстинктивное еще сочетаніе умозрѣнія съ опытомъ, во второмъ—реализмъ, исходящій отъ опытнаго знанія, въ третьемъ—раціонализмъ, который беретъ свое начало въ умозрѣніи. Въ первомъ предметъ мышленія составляетъ природа въ ея совокупности, во второмъ—явленіе, въ третьемъ—мысль.

Въ космологическомъ періодѣ, по самому его характеру, политическое мышленіе не получило еще самостоятельнаго развитія. Оно не выдѣлялось еще изъ общаго философскаго міросозерцанія. Мыслители занимались изслѣдованіемъ первоначальныхъ основъ физическаго міра; на человѣческія отношенія они обращали вниманіе настолько, насколько въ нихъ отражались міровыя начала. Поэтому обработанныхъ политическихъ системъ мы здѣсь не встрѣчаемъ. Если и существовали сколько-нибудь полныя ученія, то они до насъ не дошли. Въ тѣхъ скудныхъ

извѣстіяхъ, которыя мы имѣемъ о древнѣйшихъ греческихъ философахъ, все ограничивается отрывками и намеками.

Самостоятельное значеніе политическое мышленіе пріобрѣтаетъ съ переходомъ мысли отъ общаго къ частному, отъ природы къ явленію. Важнѣйшую роль играли въ этомъ отношеніи Софисты. Они провозгласили, что явленіе есть истина, а человѣкъ есть мѣрило всѣхъ вещей. У нихъ впервые мысль отрѣшилась отъ объективнаго бытія и почувствовала свою самостоятельность. У нихъ и человѣческая личность выступила во имя своей свободы противъ всѣхъ стѣсняющихъ ее преградъ. Но оторванная отъ почвы, личность сама понималась какъ явленіе, то есть, во всей своей случайности, какъ мимолетное сочетаніе разнообразныхъ стремленій. Мѣриломъ сущаго и несущаго становится каждый отдѣльный человѣкъ, въ каждую минуту своего измѣнчиваго бытія. Онъ является здѣсь не какъ разумное существо, постигающее высшія начала міросданія, а какъ существо чувственное, отданное на жертву безпрерывно измѣняющемуся потоку внѣшнихъ впечатлѣній. Это былъ доведенный до крайности эмпирическій матеріализмъ, совершенно аналогическій тому, что мы видимъ и въ настоящее время.

Эти начала были развиты въ цѣлую систему, которую Платонъ излагаетъ въ X-й главѣ разговора о *Законахъ,* говоря, что она въ устахъ почти у всѣхъ. Всѣ человѣческія установленія, съ этой точки зрѣнія, представлялись произвольными и случайными. Религія отвергалась, какъ предразсудокъ; справедливость признавалась выдумкою человѣческаго ума. Государственные законы, по ученію Софистовъ, уста-

новляются сильнѣйшими для ихъ собственной выгоды; а такъ какъ каждый по природѣ стремится къ тому, что ему полезно или пріятно, то вся цѣль гражданина должна состоять въ томъ, чтобы направить къ своей выгодѣ владычествующее въ государствѣ большинство. Средствомъ для этого служитъ краснорѣчіе. Софисты занимались преподаваніемъ краснорѣчія, и все греческое юношество стекалось къ нимъ на уроки.

Понятно, что такая проповѣдь разрушала всѣ общественныя связи. Она внесла въ греческую государственную жизнь такой разладъ, отъ котораго та никогда не оправилась. Однако, это направленіе не могло не вызвать реакціи. Она возникла на самой почвѣ реализма. Софисты понимали явленіе односторонним образомъ, какъ отношеніе внѣшнихъ чувствъ къ окружающему міру. Но есть явленія другаго рода, явленія внутреннія, духовныя, которыя существуютъ также, какъ матеріальныя, но имѣютъ гораздо высшее значеніе, ибо они даютъ ключъ къ пониманію самыхъ внѣшнихъ явленій. Человѣкъ является мѣриломъ всѣхъ вещей, не какъ чувственное существо, а какъ существо разумное, носящее въ себѣ сознаніе высшихъ началъ, владычествующихъ въ мірѣ. Внѣшнему опыту былъ противопоставленъ внутренній. Это сдѣлалъ Сократъ, который черезъ это явился зачинателемъ новаго направленія.

Сократъ не выработалъ цѣльной философской системы. Онъ даже ничего не писалъ, но жилъ въ Аѳинахъ, разговаривая на площади, допрашивая всѣхъ, добиваясь истины. Главная его задача состояла въ выясненіи противорѣчій, которыя заключались въ ученіи Софистовъ. Послѣдніе, исходя отъ

явленій, давали частные отвѣты на частные вопросы; Сократъ же доказывалъ, что этимъ ничего не разрѣшается. Отъ частнаго онъ старался вознести мысль къ общимъ началамъ, которыя одни даютъ пониманіе частнаго. Когда Софисты утверждали, что они могутъ научить людей способамъ добывать всякія блага, и при этомъ указывали на власть, почести, богатство, онъ спрашивалъ ихъ: что такое благо вообще, отъ котораго всѣ частныя блага получаютъ свое названіе? Въ противоположность внѣшнимъ благамъ онъ указывалъ на благо внутреннее — на добродѣтель, которая одна даетъ истинное счастіе; познанію внѣшнихъ явленій онъ противополагалъ познаніе самого человѣка. Основнымъ его правиломъ было изреченіе дельфійскаго оракула: «познай самого себя». Относительно же внѣшнихъ явленій, онъ говорилъ, что онъ знаетъ только то, что онъ ничего не знаетъ, въ чемъ и полагалъ свое преимущество передъ Софистами, которые воображали, что они все знаютъ.

Эту внутреннюю сущность человѣка, составляющую источникъ всякаго познанія и дѣятельности, Сократъ полагалъ въ разумѣ, какъ дѣятельной силѣ. Разумъ даетъ общія опредѣленія, подъ которыя подводится все частное; отъ разума же Сократъ производилъ и всякую добродѣтель, которая, по его мнѣнію, основывается на истинномъ познаніи вещей. Но указавъ на это основное начало, онъ не далъ ему дальнѣйшаго развитія. Это пытались сдѣлать его ученики, которые при этомъ разбились на разныя направленія. Киники полагали верховное благо въ отрѣшеніи отъ всего внѣшняго и въ слѣдованіи чистымъ законамъ разума. Киренаики, напротивъ, ставили цѣлью

человѣка умное пользованіе внѣшними благами, съ сохраненіемъ свободнаго къ нимъ отношенія; это была отрасль, склонявшаяся къ софистикѣ. Наконецъ, Мегарики развивали преимущественно умозрительную сторону ученія Сократа: они старались опредѣлить, въ чемъ заключается истинная сущность вещей, и находили ее въ безтѣлесныхъ и неизмѣнныхъ идеяхъ; все же внѣшнее, матеріальное они не признавали истиннымъ бытіемъ, а видѣли въ немъ только вѣчно измѣняющійся процессъ. Идеи они приводили къ единой, всегда себѣ равной сущности, которая и есть Добро само по себѣ, но которая называется и другими именами: мыслью, разумомъ, Богомъ.

Такимъ образомъ, міръ неподвижныхъ и неизмѣнныхъ сущностей, постигаемыхъ разумомъ, противополагается измѣнчивому потоку матеріальнаго бытія, въ которомъ Софисты видѣли истину. Но остановиться на такомъ раздвоеніи не было возможности; надобно было связать эти противоположные міры въ цѣльное міросозерцаніе; а для этого необходимо было отъ относительнаго возвыситься къ абсолютному, отъ реализма къ раціонализму. Школа Сократа, исходя отъ самопознанія единичнаго субъекта, пришла къ сознанію постигаемаго разумомъ міра идей; надобно было понять эти идеи, какъ сущность всего видимаго и внѣшняго. Это и сдѣлалъ величайшій ученикъ Сократа—Платонъ.

Платонъ въ основаніе своей системы положилъ разумныя идеи; но онѣ уже не являются у него неподвижною, единою въ себѣ сущностью, какъ у Мегариковъ, а имѣютъ отношеніе къ внѣшнему міру. Всѣ вещи имъ причастны; все строится по ихъ образцу. Онѣ живутъ въ отдѣльныхъ предметахъ, какъ

общее въ частномъ, какъ единое въ различномъ. Это отношеніе проистекаетъ изъ самаго существа разумной идеи, которая въ себѣ самой содержитъ противоположныя опредѣленія: единое является вмѣстѣ и многимъ, а многое единымъ. На это указываетъ діалектика, которую Платонъ развиваетъ въ знаменитомъ разговорѣ своемъ: *Парменидъ*. Все міросданіе представляется такимъ образомъ смѣшаннымъ изъ противоположныхъ началъ, изъ общаго и частнаго, изъ идей и матеріи, изъ границы и безграничнаго. Высшая же идея, къ которой сводятся всѣ остальныя, которая производитъ всеобщую гармонію, есть Добро, конечная цѣль всего сущаго. Это и есть Богъ, владычествующій въ мірѣ и устрояющій его по разумнымъ цѣлямъ.

Добро существуетъ и въ природѣ, но преимущественно оно выражается въ человѣкѣ, причастномъ разуму и способномъ сознавать вѣчныя идеи. Въ области же человѣческихъ отношеній высшимъ осуществленіемъ идеи добра является государство, ибо оно представляетъ совершенный организмъ, въ который отдѣльныя лица входятъ, какъ члены. Поэтому политика составляетъ вѣнецъ философіи. Платонъ изложилъ свое политическое ученіе, главнымъ образомъ, въ двухъ разговорахъ: *Республика,* или *Государственное устройство* (Πολιτεία), и *Законы* (Νόμοι). Онъ написалъ еще разговоръ подъ названіемъ: *Политикъ,* и начало политическаго романа: *Критій* или *Атлантида;* но они имѣютъ второстепенное значеніе.

Въ *Республикѣ* Платонъ чертитъ изображеніе идеальнаго государства, выражающаго въ себѣ вѣчныя идеи правды и добра. Это первая такъ называемая

утопія, описаніе политическаго устройства не только несуществующаго, но и невозможнаго. Идеализмъ является здѣсь во всей своей исключительности, отрицая самостоятельность всѣхъ другихъ жизненныхъ элементовъ. Поэтому, подобный общественный бытъ останется всегда неосуществимымъ.

Разговоръ начинается съ вопроса: что такое правда или справедливость? Опровергнувъ софистическія ученія, которыя были въ то время въ ходу, Платонъ приступаетъ къ изслѣдованію самаго понятія правды. Чтобы опредѣлить его, надобно идти аналитическимъ путемъ, разобрать различныя добродѣтели человѣка и отыскать между ними правду. Но Сократъ, главное дѣйствующее лице въ разговорѣ, находитъ болѣе удобнымъ отъ отдѣльнаго человѣка возвыситься къ государству, ибо государство, говоритъ онъ, представляетъ тоже устройство, что и единое лице, только въ болѣе крупныхъ размѣрахъ. Поэтому слѣдуетъ начертать образецъ хорошо устроеннаго государства, въ которомъ можно найти правду; тогда понятіе выяснится само собою.

Изъ какихъ же частей состоитъ государство?

Прежде всего, люди соединяются въ общества для удовлетворенія своихъ потребностей. Отдѣльный человѣкъ не въ состояніи доставить себѣ все нужное для жизни; ему необходима помощь другихъ. Поэтому первое, что слѣдуетъ имѣть въ государствѣ, это — достаточное количество людей, удовлетворяющихъ физическимъ потребностямъ: земледѣльцевъ, ремесленниковъ, купцовъ и т. д. Между ними должно господствовать раздѣленіе труда, ибо каждый родится съ извѣстнымъ дарованіемъ и дѣлаетъ лучше то, чѣмъ занимается постоянно. Необходимо, слѣдова-

тельно, чтобы каждый ограничивался своимъ дѣломъ.

Въ новыхъ европейскихъ обществахъ этотъ классъ составляетъ массу населенія; онъ пріобщается и къ политическимъ правамъ. Но въ глазахъ Грековъ это не болѣе, какъ низшее сословіе, едва достойное названія гражданъ; оно погружено въ матеріальную работу и назначено къ удовлетворенію низшихъ потребностей человѣка. Упомянувъ о немъ, Платонъ совершенно оставляетъ его въ сторонѣ и переходитъ къ другому классу—къ защитникамъ государства, или воинамъ. Они составляютъ собственно гражданъ; на нихъ сосредоточивается все вниманіе философа.

Воины должны обладать противоположными качествами: они должны соединять въ себѣ храбрость противъ враговъ съ кротостью въ отношеніи къ согражданамъ. Такого сочетанія можно достигнуть только тщательнымъ воспитаніемъ и особеннымъ образомъ жизни. Сознавая, что благосостояніе государства прежде всего зависитъ отъ нравовъ народа, Платонъ подробно излагаетъ систему воспитанія, основанную, по греческому обычаю, на музыкѣ и гимнастикѣ. Каждое изъ этихъ искусствъ развиваетъ одно изъ противоположныхъ свойствъ человѣческой души. Гимнастика, упражняя тѣло, придавая ему силу и ловкость, возбуждаетъ въ человѣкѣ храбрость; музыка, напротивъ, дѣйствуя на чувство, смягчаетъ душу. Съ музыкою соединяются и пѣсни, которыя должны внушать юношеству нравственныя начала. Все это подробно опредѣляется закономъ, и всякое нововведеніе строго воспрещается. Поэты, которые пишутъ подъ вліяніемъ вдохновенія и часто представляютъ картины, не соотвѣтствующія ни нрав-

ственнымъ требованіямъ, ни истиннымъ понятіямъ о Божествѣ, изгоняются Платономъ изъ его государства.

Воспитанные такимъ образомъ воины живутъ въ полномъ коммунизмѣ. У нихъ нѣтъ ни частной собственности, ни женъ, ни дѣтей. Все должно быть общее, чтобы не было у гражданъ частныхъ интересовъ, возбуждающихъ между ними взаимную вражду. Государство, какъ единое тѣло, должно жить единою жизнью, такъ, чтобы каждый думалъ и чувствовалъ тоже, что другіе. Женщины должны получать такое же воспитаніе, какъ и мужчины, имѣть тѣже занятія, вести одинакій образъ жизни. Для оправданія такого полнаго уравненія половъ, Платонъ ссылается на примѣръ животныхъ, у которыхъ самки не отличаются образомъ жизни отъ самцовъ. Уничтоженіе всей частной жизни, всѣхъ личныхъ интересовъ, конечно, лишаетъ человѣка многихъ удовольствій; но хорошо воспитанные воины, говоритъ Платонъ, находятъ свое счастіе не въ матеріальныхъ наслажденіяхъ, а въ исполненіи своего назначенія. Законодатель, при устройствѣ государства, долженъ имѣть въ виду не пользу частей, а единственно благо цѣлаго, отъ котораго зависитъ и счастіе членовъ.

Изъ воиновъ выдѣляются, наконецъ, правители, старшіе годами и обладающіе высшими способностями. Они должны быть не многочисленны, ибо мудрость составляетъ достояніе немногихъ. Они должны съ дѣтства пройти черезъ цѣлый рядъ испытаній и показать себя образцами всѣхъ добродѣтелей. Имъ ввѣряется неограниченная власть въ государствѣ, которымъ они правятъ, охраняя законы и слѣдя за

гражданами отъ самаго ихъ рожденія до смерти. Прежде всего, ихъ вниманіе обращается на возникающія вновь поколѣнія. Не смотря на общеніе женъ, половое сожительство не предоставляется случайности, но ставится подъ надзоръ правителей. Они заботятся о томъ, чтобы всегда были дѣти въ нужномъ количествѣ, и чтобы сохранялась порода, способная поддерживать государство. Съ этою цѣлью соединяются преимущественно мужчины и женщины съ отличными качествами, а дѣти съ дурнымъ сложеніемъ удаляются или уничтожаются. Правители завѣдываютъ и воспитаніемъ гражданъ; они же, наконецъ, назначаютъ каждому подобающее ему мѣсто и занятіе въ государствѣ, разбирая душевныя свойства дѣтей и распредѣляя ихъ по сословіямъ. Ибо, хотя въ государствѣ, составляющемъ единое тѣло, всѣ должны считаться братьями, однако каждый имѣетъ свои свойства и свое призваніе. Божество примѣшиваетъ золото въ души предназначенныхъ къ правленію, серебро въ души воиновъ, мѣдь и желѣзо въ души ремесленниковъ и работниковъ. Поэтому они составляютъ отдѣльныя сословія, изъ которыхъ каждое имѣетъ свое назначеніе въ цѣломъ, и всѣ являются членами единаго организма.

Устроенное такимъ образомъ государство представляетъ образецъ всѣхъ добродѣтелей, которыхъ, по древнему ученію, четыре: мудрость (σοφία) живетъ въ правителяхъ, храбрость (ἀνδρεία) въ воинахъ, умѣренность (σωφροσύνη) въ низшемъ сословіи, которое подчиняется руководству высшихъ; наконецъ, надъ всѣмъ царитъ правда (δικαιοσύνη), источникъ и связь остальныхъ добродѣтелей. Она состоитъ въ томъ, чтобы каждый дѣлалъ свое (τὰ αὐτοῦ πράττειν), то есть,

въ распредѣленіи дѣятельности въ цѣломъ союзѣ сообразно съ назначеніемъ лицъ. Это составляетъ существо правды и въ отдѣльномъ человѣкѣ, который, такъ же какъ государство, состоитъ изъ трехъ частей, каждая съ своимъ назначеніемъ и съ своею добродѣтелью. Въ головѣ живетъ мудрость, въ сердцѣ храбрость; въ низшихъ частяхъ тѣла, откуда исходятъ чувственныя влеченія, источникъ удовольствія и страданія, должна владычествовать умѣренность, которая заключается въ покорности влеченій разуму; наконецъ, правда охраняетъ должное отношеніе этихъ трехъ частей и такихъ образомъ установляетъ въ человѣкѣ единство и гармонію.

Если мы сравнимъ эти четыре добродѣтели съ означенными выше элементами всякаго общественнаго устройства, то увидимъ, что мудрость соотвѣтствуетъ разуму и закону, храбрость—силѣ и власти, умѣренность, воздерживающая многообразныя личныя влеченія,—разумной свободѣ, наконецъ, правда—идеѣ, сочетающей всѣ элементы въ одно цѣлое.

И такъ, по ученію Платона, государство, какъ и отдѣльное лице, образуетъ полный организмъ съ разнообразными членами, изъ которыхъ каждый имѣетъ свое назначеніе, и которые всѣ связываются въ одно тѣло господствомъ правды. Установленіе этой гармоніи составляетъ цѣль и благо всего союза. Все является въ немъ проникнутымъ единою идеею, которая и есть высшее добро въ человѣкѣ.

Но какъ установить въ государствѣ подобный порядокъ? Какимъ путемъ можно достигнуть такого идеальнаго совершенства? На это есть одно средство: надобно, чтобы правителями были философы. Одинъ философъ имѣетъ въ виду не случайные, преходящіе

интересы, а непзмѣнные законы, вѣчныя истины, которыя однѣ могутъ дать твердыя основанія государственному устройству. Созерцая добро самосущее, онъ по этому идеалу чертитъ свое законодательство, соображая его съ тѣмъ, что можетъ выносить человѣкъ. Но для этого необходимо, съ другой стороны, чтобы души будущихъ гражданъ были предварительно превращены въ чистыя доски, способныя воспринять черты совершеннаго идеала. Этого можно достигнуть, если въ какомъ-либо изъ греческихъ городовъ явится тиранъ, обладающій неограниченною властью, но любящій мудрость. Онъ отдѣлитъ всѣхъ дѣтей ниже десятилѣтняго возраста и дастъ имъ воспитаніе, которое сдѣлаетъ ихъ способными быть гражданами образцоваго государства.

Идеальная форма правленія, гдѣ владычествуетъ мудрость, можетъ, слѣдовательно, быть либо аристократическая, либо монархическая, смотря по тому, принадлежитъ ли сознаніе высшихъ идей немногимъ или одному. Но дѣйствительность представляетъ отклоненія отъ этого идеала; отсюда разнообразіе существующихъ политическихъ учрежденій. Платонъ исчисляетъ четыре такихъ отклоненія и изображаетъ ихъ въ преемственномъ порядкѣ, обозначающемъ путь постепеннаго паденія государственнаго устройства. Первая форма, ближайшая къ идеальному образцу, есть *тимократія,* гдѣ господствуетъ уже не мудрость, а честолюбіе. Это—правленіе, сходное со спартанскимъ. Оно образуется изъ аристократіи или совершенной формы, когда отъ невниманія правителей и вслѣдствіе упадка, неизбѣжно постигающаго все человѣческое, распредѣленіе гражданъ по сословіямъ не совершается уже сообразно съ ихъ при-

родою, но золото и серебро перемѣшиваются съ мѣдью и желѣзомъ. Тогда нарушается гармонія, и возгарается вражда между сословіями. Послѣ долгихъ смутъ сильнѣйшіе и храбрѣйшіе подчиняютъ себѣ остальныхъ, подѣляютъ себѣ земли и обращаютъ согражданъ въ работниковъ и рабовъ. Въ такомъ государствѣ господствуютъ сила и храбрость; здѣсь военныя качества преобладаютъ надъ другими, развивается честолюбіе, а за стремленіемъ къ власти рождается и стремленіе къ богатству. Но послѣднее ведетъ тимократію къ погибели. Накопленіе имущества въ рукахъ немногихъ производитъ чрезмѣрное обогащеніе однихъ рядомъ съ обѣднѣніемъ другихъ. Деньги становятся мѣриломъ почестей и вліянія на общественныя дѣла; бѣдные исключаются изъ участія въ политическихъ правахъ, вводится цензъ, и правленіе изъ тимократіи превращается въ *олигархію,* гдѣ властвуютъ богатые. Здѣсь господствуютъ уже низшія стремленія человѣка; алчность проявляется всюду. Однако существуетъ еще нѣкоторая умѣренность, ибо правители заботятся о сохраненіи пріобрѣтеннаго и воздерживаютъ низшихъ отъ своеволія. Но правленіе вручается людямъ не по достоинству, а по богатству; поэтому оно всегда дурно. При общемъ стремленіи къ стяжанію, каждый получаетъ право распоряжаться своимъ имуществомъ, какъ ему угодно; а вслѣдствіе этого развивается пролетаріатъ съ цѣлымъ роемъ праздныхъ честолюбцевъ и корыстолюбцевъ, которые хотятъ поживиться на общій счетъ. Государство раздѣляется на два противоположныхъ лагеря—на богатыхъ и бѣдныхъ, враждующихъ между собою. Наконецъ, борьба партій ведетъ олигархію къ паденію. Бѣдные, бу-

дучи многочисленнѣе своихъ соперниковъ, одолѣваютъ, и вмѣсто олигархіи установляется *демократія*. Здѣсь господствуетъ уже неограниченная свобода. Каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ; въ государствѣ водворяется полная безурядица. Сдержанныя прежде страсти и желанія выступаютъ во всей своей необузданности: наглость, анархія, распутство, безстыдство владычествуютъ въ обществѣ. Въ правленіе возводятся люди, которые льстятъ толпѣ; исчезаетъ уваженіе къ власти и закону; дѣти равняютъ себя родителямъ, ученики наставникамъ, рабы господамъ. Наконецъ, самый избытокъ свободы подрываетъ ея основы, ибо одна крайность вызываетъ другую. Народъ преслѣдуетъ всякаго, кто возвышается надъ толпою богатствомъ, знатностью или способностями. Отсюда новые, безпрерывные раздоры. Богатые составляютъ заговоры, чтобъ защитить свое достояніе, а народъ ищетъ себѣ вождя. Послѣдній мало-по-малу забираетъ власть въ свои руки; онъ окружаетъ себя наемными тѣлохранителями и, наконецъ, уничтожаетъ всѣ народныя права и становится тираномъ. *Тиранія*—худшій изъ всѣхъ образовъ правленія. Здѣсь господствуетъ безумная и безмѣрная страсть, которая прибѣгаетъ ко всѣмъ средствамъ для своего удовлетворенія. Тиранъ долженъ совершать безпрерывныя злодѣйства, чтобъ утолить свои желанія и избавиться отъ всѣхъ, кто можетъ ему вредить. Онъ ищетъ опоры въ рабахъ и въ людяхъ самаго низкаго свойства, потому что только въ себѣ подобныхъ онъ находитъ преданность. Между тѣмъ, онъ долженъ поддерживать безпрерывныя смуты и войны, чтобы народъ всегда чувствовалъ потребность въ предводителѣ.

Таково постепенное отклоненіе образовъ правленія отъ идеала. Порядокъ перехода одной политической формы въ другую впервые, сколько намъ извѣстно, очерченъ Платономъ. Конечно, выведенному имъ закону нельзя придавать безусловнаго значенія. Аристотель справедливо замѣчаетъ, что нерѣдко перемѣны происходятъ иначе. Если мы взглянемъ на ходъ развитія греческой жизни, то увидимъ, что здѣсь аристократія большею частію переходила въ демократію черезъ тиранію. Но отчасти и въ Греціи, а еще болѣе въ Римѣ, переходною формою является также правленіе, основанное на цензѣ, то, которое Платонъ называетъ олигархіею, и которое, въ сущности, представляетъ смѣшеніе аристократическихъ началъ съ демократическими. Возникновеніе же тираніи изъ необузданной демократіи—явленіе довольно обыкновенное во всѣ эпохи. Во всякомъ случаѣ, мы видимъ у Платона мастерское изображеніе различныхъ образовъ правленія въ томъ видѣ, въ какомъ они существовали въ его время. Широта историческаго взгляда соединяется здѣсь съ глубокимъ психологическимъ анализомъ общества.

На совершенно иную точку зрѣнія становится Платонъ въ разговорѣ о *Законахъ* — сочиненіи, которое писано имъ уже въ глубокой старости и, повидимому, даже не совсѣмъ обработано. Въ *Республикѣ* онъ старался изобразить идеалъ совершеннаго государства; здѣсь, напротивъ, онъ описываетъ устройство, наиболѣе приспособленное къ дѣйствительности. Тамъ господствовало полное единство; здѣсь является сочетаніе противоположныхъ началъ въ одно гармоническое цѣлое.

Это устройство Платонъ считаетъ вторымъ послѣ

совершеннаго государства. Однако, это не тимократія, которая въ *Республикѣ* выставлялась ближайшимъ отклоненіемъ отъ идеала. Разговоръ о *Законахъ* начинается, напротивъ, съ критики политическихъ учрежденій Крита и Спарты. Главная цѣль ихъ — развитіе военной силы и храбрости; между тѣмъ, законодатель долженъ имѣть въ виду не одну только добродѣтель, а всѣ въ совокупности. Цѣль государства должна состоять въ счастіи всей человѣческой жизни, въ которой первое мѣсто занимаютъ блага душевныя, второе—тѣлесныя, а третье—внѣшнія, или богатство. Въ *Законахъ* Платонъ, отступая отъ прежней системы, ставитъ даже храбрость на послѣднемъ мѣстѣ въ ряду добродѣтелей. Первенство принадлежитъ мудрости; за нею слѣдуетъ умѣренность; изъ смѣшенія этихъ двухъ началъ съ храбростью рождается правда, которая занимаетъ уже третье мѣсто; наконецъ, четвертое остается храбрости. И здѣсь, впрочемъ, Платонъ утверждаетъ, что совершенное соединеніе всѣхъ добродѣтелей лучше всего достигается такимъ государственнымъ устройствомъ, гдѣ все между гражданами обще—и жены, и дѣти, и имущество, гдѣ самое названіе собственности неизвѣстно, такъ что политическое тѣло представляетъ полнѣйшее единство всѣхъ частей. Но въ дѣйствительности можно только приближаться къ этому идеалу. Для этого лучше всего взять образъ правленія, смѣшанный изъ двухъ противоположныхъ, отъ которыхъ рождаются всѣ остальные, именно, изъ монархіи и демократіи. Каждая изъ этихъ политическихъ формъ, взятая отдѣльно, склонна доводить свое одностороннее начало до крайности: первая—начало власти, вторая — начало

свободы. Между тѣмъ, для государства не можетъ быть ничего вреднѣе, какъ избытокъ силы въ какомъ бы то ни было правительствѣ. Расширяясь безмѣрно, власть подрываетъ собственныя основы и идетъ къ погибели. Платонъ приводитъ въ примѣръ, съ одной стороны, персидскую монархію, которая пришла къ упадку отъ избытка деспотизма, съ другой стороны, аѳинскую демократію, которая была крѣпка, пока имѣла сдержки, и подверглась полному разстройству, какъ скоро свобода перешла въ необузданное своеволіе. Политическая мудрость состоитъ въ умѣніи себя воздерживать; поэтому монархія должна быть ограничена свободою гражданъ, демократія усиленіемъ власти. Тогда только въ государствѣ будутъ господствовать умѣренность, согласіе и мудрость.

Эти глубокія мысли остаются вѣрными до нашего времени; на нихъ зиждется вся теорія конституціонной монархіи. Но для Платона не ясно было значеніе монархическаго элемента въ государствѣ. Вся греческая жизнь развивалась въ республиканской формѣ. Поэтому, несмотря на выставленныя имъ начала, то государственное устройство, которое онъ описываетъ въ *Законахъ*, представляетъ смѣшеніе демократіи не съ монархіею, а съ олигархіею или аристократіею. Господство свободы умѣряется здѣсь установленіемъ ценза и сложною системою выборовъ.

Хотя это новое государство не должно представлять собою такое полное единство, какъ первое, однако и здѣсь все направляется и приводится къ общей цѣли, которая проникаетъ всѣ отношенія. Гражданинъ принадлежитъ не столько себѣ, сколько государству. Тоже начало прилагается и къ дѣтямъ, и

къ собственности. Законъ входитъ во всѣ подробности жизни, опредѣляя мельчайшія обстоятельства. Въ домашнемъ быту,—говоритъ Платонъ,—нерѣдко происходятъ повидимому ничтожныя перемѣны; но составляя отступленіе отъ цѣлей законодателя, онѣ ведутъ къ нарушенію порядка, а потому къ постепенному паденію государства, ибо политическое устройство держится преимущественно нравами. Платонъ понималъ, впрочемъ, невозможность все установить предписаніемъ; поэтому законъ, по его мнѣнію, долженъ дѣйствовать и совѣтомъ. Съ этою цѣлью, каждому закону должно предшествовать введеніе, заключающее въ себѣ наставленія гражданамъ на счетъ жизни добродѣтельной и согласной съ государственною пользою. Такимъ способомъ съ силою соединяется убѣжденіе. Платонъ понималъ также, что не все, что онъ совѣтуетъ ввести, можетъ быть вездѣ исполнено на дѣлѣ; но въ теоріи, говоритъ онъ, слѣдуетъ имѣть въ виду наилучшее, а затѣмъ въ жизни можно оставить въ сторонѣ то, что оказывается неприложимымъ.

Государство, которому предполагается дать наилучшіе законы, должно быть удалено отъ прибрежья, ибо торговля ведетъ къ богатству и роскоши, а сношенія съ иностранцами развращаютъ нравы. Количество народонаселенія должно быть достаточно для защиты и не настолько велико, чтобы затруднить сохраненіе порядка. Платонъ опредѣляетъ его въ 5040 семействъ, число, наиболѣе удобное для дѣленій. Правители принимаютъ мѣры, чтобы это количество никогда не увеличивалось и не уменьшалось, поощряя или воздерживая дѣторожденіе; въ случаѣ же избытка населенія, лишніе высылаются

въ колоніи. Каждое семейство получаетъ по жребію извѣстный участокъ земли, раздѣленный на двѣ части: одна ближе къ городу, другая на окраинѣ государства; послѣднее для того, чтобы каждый имѣлъ живѣйшій интересъ въ защитѣ границъ. Точно такъ же всякое семейство получаетъ два дома: одинъ въ центрѣ города, другой на краю. Въ государствѣ нѣтъ уже полнаго коммунизма, какъ въ идеальномъ устройствѣ; однако частная собственность стѣсняется всѣми мѣрами. Участки должны считаться принадлежащими не столько гражданамъ, сколько государству; отчужденіе ихъ не допускается. Для того чтобы количество очаговъ оставалось всегда неизмѣннымъ, наслѣдуетъ одинъ изъ сыновей по назначенію отца; прочія же дѣти мужскаго пола усыновляются бездѣтными. Дочери вовсе не получаютъ приданаго, и если онѣ остаются единственными наслѣдницами отцовскаго участка, онѣ выдаются замужъ за бѣдныхъ. Ограничивая такимъ образомъ недвижимое имущество гражданъ, законъ не допускаетъ и чрезмѣрнаго увеличенія движимаго. Золото и серебро совершенно изгоняются изъ государства, чтобъ устранить побужденіе къ тяжбамъ и къ неправедному стяжанію. Такъ какъ вообще крайности богатства и бѣдности ведутъ къ возмущеніямъ, то установляется средній размѣръ имущества, назначеніемъ высшаго и низшаго предѣловъ. Низшею нормою служитъ доставшійся по жребію участокъ земли, который долженъ быть у всякаго, даже у бѣднѣйшаго. Высшая же норма опредѣляется вчетверо противъ первоначальнаго участка, и затѣмъ излишнее отбирается въ пользу государства. Сообразно съ этимъ, граждане раздѣляются на четыре

класса, которые служатъ основаніемъ для распредѣленія податей и почестей. Платонъ требуетъ, чтобы то и другое совершалось пропорціонально состоянію; ибо равенство между неравными, говоритъ онъ, установляется посредствомъ пропорціи, отклоненіе же отъ этого начала порождаетъ смуты. Вообще, равенство бываетъ двоякаго рода: одно—числительное, которое установить легко, предоставляя все жребію, другое — истинно пропорціональное, которое и составляетъ сущность правды. Платонъ даетъ здѣсь иное опредѣленіе правды, нежели то, которое мы видѣли въ *Республикѣ*. Въ *Законахъ* правда опредѣляется, какъ равное воздаяніе неравнымъ, сообразно съ ихъ природою. Мы увидимъ у Аристотеля дальнѣйшее развитіе этихъ мыслей.

Выборъ правителей предполагаемаго государства опредѣляется однако не однимъ цензомъ: здѣсь принимается во вниманіе и начало свободы, такъ какъ правленіе должно представлять сочетаніе противоположныхъ элементовъ. Способы избранія установляются различные для разныхъ должностей. Первая власть въ государствѣ — хранители законовъ. Они выбираются всѣми носящими оружіе, сложнымъ способомъ; сначала избираются 300 человѣкъ, потомъ изъ нихъ 100 и, наконецъ, изъ послѣднихъ—37. Вторая должность—военачальники, которые также избираются воинами: высшіе по предложенію хранителей законовъ, низшіе по предложенію высшихъ. Затѣмъ слѣдуетъ сенатъ, состоящій изъ 360 членовъ, по 90 изъ каждаго класса. И здѣсь опять избираютъ всѣ; но для высшихъ классовъ полагается пеня за неявку, съ цѣлью усилить ихъ участіе въ дѣлахъ, низшіе же, съ нѣкоторыми впрочемъ видоизмѣненіе-

ями, освобождаются отъ такого понужденія. Сперва выбираются кандидаты въ сенаторы, затѣмъ изъ нихъ двойной комплектъ членовъ, наконецъ, уже изъ послѣднихъ половина берется по жребію. Эта сложная система имѣетъ опять въ виду сочетать противоположныя начала. Подобно этому, выбираются и другіе сановники: астиномы, или надзиратели за городомъ, агораномы, или надзиратели за рынкомъ, агрономы, исправляющіе полицію въ селахъ, наконецъ, жрецы. Но воспитатели юношества и судьи высшаго гражданскаго судилища выбираются однимъ сановниками, ибо для этихъ должностей требуются высшія способности. Напротивъ, судьи въ низшихъ судебныхъ мѣстахъ, состоящихъ въ филахъ, назначаются по жребію, чтобы никто не былъ исключенъ изъ участія въ судѣ. Это—наши присяжные. Наконецъ, въ государственныхъ преступленіяхъ судъ предоставляется народу; только слѣдствіе производится тремя сановниками, которые избираются обвинителемъ и обвиняемымъ.

За устройствомъ правительства слѣдуютъ законы, которые Платонъ излагаетъ весьма подробно. Они обнимаютъ всю жизнь гражданъ, отъ рожденія до смерти. Прежде всего должно быть опредѣлено все, что касается религіи, какъ высшаго интереса въ государствѣ. Потомъ излагаются постановленія о бракахъ, объ отношеніи къ рабамъ и дѣтямъ; опредѣляется порядокъ воспитанія, которое должно быть общее. Самыя игры дѣтей разъ навсегда установляются закономъ. Нововведенія въ нихъ не допускаются, чтобы не внушить дѣтямъ страсти къ перемѣнамъ. Законъ опредѣляетъ также пѣсни и пляски; надъ поэтами учреждается цензура. Женщины уча-

ствуютъ въ тѣхъ же упражненіяхъ, какъ и мужчины. Затѣмъ и взрослымъ предписывается весь порядокъ жизни, съ утра до самаго вечера. Обѣды вводятся общіе, какъ въ Спартѣ, и не только для мужчинъ, но и для женщинъ и дѣтей. Подробно излагаются правила относительно земледѣлія, и здѣсь видно, въ какой степени Платонъ заботится объ ограниченіи частной собственности въ своемъ государствѣ. Въ каждой филѣ, составляющей двѣнадцатую часть области, всѣ произведенія земли дѣлятся на три равныя части: одна для свободныхъ людей, другая для рабовъ, третья для иностранцевъ и ремесленниковъ. Каждый гражданинъ получаетъ двѣ части для раздачи по своему усмотрѣнію семейству и рабамъ; то, что у него остается, онъ имѣетъ право продать на рынкѣ. Что касается до ремеслъ, то они совершенно воспрещаются не только гражданамъ, но даже ихъ слугамъ. Граждане должны вполнѣ посвящать себя государственной жизни. Ремесленники же составляютъ особый разрядъ людей, изъ которыхъ каждый занимается только однимъ ремесломъ, по началу раздѣленія труда. Частнымъ людямъ воспрещается и внѣшняя торговля; только правители могутъ вывозить изъ-за границы вещи, нужныя для государства. Излагая такимъ же образомъ законы объ устройствѣ жилищъ и торговыхъ мѣстъ, о судопроизводствѣ, о преступленіяхъ и наказаніяхъ, о гражданскихъ искахъ, Платонъ доводитъ, наконецъ, своихъ гражданъ до самой смерти и опредѣляетъ все, что касается похоронъ. Въ заключеніе онъ указываетъ на способъ сохраненія устроеннаго такимъ образомъ государства. Этотъ способъ состоитъ въ постоянныхъ совѣщаніяхъ лучшихъ людей, собирающихъ-

ся на зарѣ. Совѣтъ состоитъ изъ десяти хранителей законовъ, которые пріобщаютъ къ себѣ добродѣтельнѣйшихъ мужей, путешественниковъ, видѣвшихъ обычаи чужихъ земель, и лучшихъ юношей. Послѣдніе должны наблюдать за всѣмъ, что происходитъ, и доносить о томъ старцамъ, которые принимаютъ уже всѣ нужныя мѣры для поддержанія государства.

Изъ всего этого ясно, что Платонъ и въ *Законахъ* остается чистымъ идеалистомъ. Хотя онъ имѣлъ въ виду представить устройство, приспособленное къ человѣческой природѣ, однако и здѣсь свобода вполнѣ приносится въ жертву общественной цѣли. Греческая жизнь, конечно, подавала къ этому поводъ: древній гражданинъ долженъ былъ жить для государства. Но и въ греческихъ городахъ регламентація частнаго быта далеко не достигала такихъ размѣровъ, какъ у Платона. То неустройство, которое видѣлъ передъ собою великій мыслитель, побуждало его требовать еще бо̀льшаго подчиненія частныхъ интересовъ государственнымъ. Отправляясь отъ верховной цѣли политическаго союза, отъ идеи общаго блага, онъ упустилъ изъ виду всѣ другіе общественные элементы. Неотъемлемою заслугою Платона остается возведеніе государства къ вѣчнымъ идеямъ правды и добра; но во имя этихъ началъ онъ хотѣлъ произвести такое объединеніе жизни, которое противорѣчитъ природѣ человѣка. Возражая на предложенное Платономъ политическое устройство, Аристотель справедливо замѣчаетъ, что излишнее единство разрушаетъ самое существо государства, которое должно быть менѣе едино, нежели семейство, и еще менѣе, нежели отдѣльное лице. Устроить государство по

образцу недѣлимаго значитъ исказить свойственную ему природу, уничтожить въ немъ различія и разнообразіе, необходимыя въ союзѣ. Аристотель возстаетъ особенно противъ коммунизма, защищаемаго Платономъ. Общеніе женъ и дѣтей, говоритъ онъ, не произведетъ единомыслія, ибо если каждый можетъ сказать о женѣ или ребенкѣ: это мое, то отсюда должны возникать безпрерывные споры. Если же жены и дѣти принадлежатъ не каждому въ особенности, а всѣмъ въ совокупности, то ихъ нѣтъ ни у кого. Этимъ разрушается вся сладость семейныхъ связей и открывается возможность ссоръ и оскорбленій между родителями и дѣтьми, не знающими другъ друга. Общеніе имѣетъ и другую невыгоду: всякій гораздо менѣе заботится объ общемъ достояніи, нежели о собственномъ. У человѣка есть два главныхъ побужденія къ заботѣ и любви: собственность и привязанности; между тѣмъ, оба эти чувства уничтожаются Платономъ. Общеніе имуществъ можетъ вести лишь къ безпрерывнымъ ссорамъ вслѣдствіе неравнаго распредѣленія пользованія и труда. Тѣ, которые работаютъ много и получаютъ мало, будутъ возставать на тѣхъ, которые при ничтожномъ трудѣ пользуются излишними благами. Владѣльцы общихъ имуществъ гораздо чаще тягаются между собою, нежели отдѣльные собственники. Вообще, чувство собственности служитъ источникомъ величайшихъ наслажденій. Любовь къ себѣ—не дурное чувство, когда оно не переходитъ черезъ мѣру, а собственность даетъ вмѣстѣ и возможность дѣлать добро другимъ.

Нельзя не согласиться съ этою критикою, которая принадлежитъ ученику самого Платона, одному изъ

величайшихъ мыслителей всѣхъ временъ и народовъ. Она вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ исходною точкою для дальнѣйшаго развитія политическихъ ученій.

2. АРИСТОТЕЛЬ.

Съ Аристотелемъ мысль изъ области идеала переходитъ въ дѣйствительность. Онъ имѣетъ въ виду не вѣчные образцы, по которымъ должны строиться вещи, а существо самыхъ вещей. Поэтому въ его воззрѣніяхъ гораздо болѣе трезвости, нежели у Платона. Но основанія ученія у обоихъ одни. Аристотель не эмпирикъ, какъ иногда утверждаютъ: онъ остается идеалистомъ. Но онъ ищетъ идеи, присущей самимъ вещамъ, составляющей внутреннюю цѣль, которая даетъ направленіе ихъ жизни и развитію.

У Аристотеля, такъ же какъ у Платона, міръ представляется сочетаніемъ противоположныхъ началъ но эти начала получаютъ у него другое названіе. Вмѣсто идей и матеріи, онъ принимаетъ категоріи матеріи и формы, или, что тоже самое, возможности (δύναμις) и дѣйствительности, или дѣятельности (ἐνέργεια). У Платона идеи являлись какъ особые, мыслимые образцы вещей, заключающіеся въ божественномъ разумѣ; Аристотель отвергаетъ эту гипотезу. Сущность вещей, говоритъ онъ, не можетъ быть отъ нихъ отдѣлена. Мыслимый образъ не можетъ быть и источникомъ движенія; надобно предполагать здѣсь другое движущее начало. Утверждать же просто, что вещи причастны вѣчнымъ идеямъ, ничто иное, какъ пустословіе и поэтическая метафора, ибо

способъ сочетанія остается непонятнымъ *). Чтобы дойти до истинной сущности вещей, надобно искать ее въ нихъ самихъ, разлагая ихъ на составныя части. Аристотель принимаетъ четыре основныхъ начала бытія: сущность, или форму, матерію, начало движенія и конечную цѣль **). Это, въ своеобразномъ видѣ, тѣ самыя начала, которыя составляютъ исходныя точки всѣхъ философскихъ системъ. Но у него всѣ они приводятся къ двумъ главнымъ, ибо цѣль, высшее начало, состоитъ въ осуществленіи разумной сущности или формы, или въ переводѣ матеріи въ форму, а начало движенія ничто иное, какъ стремленіе къ цѣли. Весь міръ слагается такимъ образомъ изъ матеріи и формы. Первая есть безразличный элементъ, заключающій въ себѣ возможность безконечно разнообразныхъ и противоположныхъ опредѣленій; вторая, напротивъ, есть самая дѣйствительность вещей, то опредѣленіе, которое составляетъ истинную ихъ сущность. Получая форму, матерія изъ безразличнаго состоянія, изъ возможности, переходитъ въ дѣйствительность. Такъ напримѣръ, мѣдь, какъ матерія, заключаетъ въ себѣ возможность статуи, но вмѣстѣ съ тѣмъ и всякой другой формы; когда же она получаетъ форму статуи, она изъ возможной статуи переходитъ въ дѣйствительную. Но въ этомъ примѣрѣ форма является, какъ нѣчто внѣшнее для матеріи: она сперва существуетъ отдѣльно, въ мысли художника, какъ конечная цѣль его дѣятельности, и затѣмъ уже сообщается матеріи. Въ произведеніяхъ же природы, въ отличіе отъ произведеній искусства, и всего яснѣе въ орга-

*) *Метафиз.*, кн. 1., гл. 9.—**) *Тамъ же*, гл. 3.

ническихъ тѣлахъ, форма является присущею самой матеріи. Это—таже идея, но какъ внутренняя цѣль, которая собственною дѣятельностью выводитъ вещи изъ скрытаго, возможнаго состоянія, даетъ имъ жизнь, слаживаетъ всѣ части и приводитъ ихъ къ единству. Такимъ образомъ, матерія и форма составляютъ противоположныя опредѣленія единой сущности: то, что въ матеріи заключается какъ возможное, въ формѣ является какъ дѣйствительное. Существо формы есть дѣятельность, и цѣль этой дѣятельности состоитъ въ осуществленіи самой формы, то-есть, въ постепенномъ возведеніи матеріи къ формѣ, или въ переводѣ возможнаго въ дѣйствительное. Отсюда цѣлый рядъ произведеній, представляющихъ сочетанія противоположныхъ элементовъ и образующихъ міръ природы и міръ духа. Въ человѣкѣ господство формы выражается въ мысли, которая есть сознаніе формы или разумной сущности вещей. Но высшее проявленіе формы есть мысль, отрѣшенная отъ всякой матеріи, чистая мысль или чистая дѣятельность, мышленіе о мышленіи. Это и есть Божество, конечная цѣль всего сущаго, къ которому все стремится, неподвижный двигатель вселенной.

Такимъ образомъ, въ этой системѣ мысль является какъ живое, дѣятельное начало, разлитое повсюду, одухотворяющее матерію, дающее вещамъ опредѣленное бытіе и, наконецъ, возводящее все къ высшему единству, къ конечной цѣли творенія, къ чистому самосознанію духа.

Среди этихъ формъ, въ которыхъ выражается дѣятельность мысли, государство, какъ у Платона, занимаетъ высшее мѣсто въ области человѣческихъ отношеній, ибо оно представляетъ высшее осуще-

ствленіе человѣческихъ цѣлей. Но между тѣмъ какъ Платонъ требовалъ отъ государства полнѣйшаго единства, считая другія формы отклоненіемъ отъ идеала, Аристотель прямо становится на ту точку зрѣнія, которую великій его учитель развивалъ въ разговорѣ о *Законахъ*. Вмѣсто возможно большаго единства, онъ ищетъ наилучшаго сочетанія противоположностей. И здѣсь онъ не увлекается мечтами объ идеальномъ построеніи общества, но постоянно соображается съ дѣйствительностью, стараясь точнѣе опредѣлить различныя существующія формы государственнаго быта, постигнуть ихъ сущность и показать, что ведетъ ихъ къ добру или гибели.

Политика Аристотеля — самое замѣчательное изъ всѣхъ политическихъ сочиненій, которыя когда-либо являлись въ свѣтъ. Это единственное, которое соединяетъ въ себѣ высшіе философскіе взгляды съ глубокимъ и многосторонним пониманіемъ дѣйствительности. Въ немъ, съ одной стороны, развивается философское существо государства и излагаются тѣ начала, на которыхъ оно зиждется, съ другой, указываются и чисто практическія задачи политики. Изслѣдованіе не ограничивается какою-либо одною политическою формою, а одинаково простирается на всѣ какъ хорошія, такъ и дурныя. Однимъ словомъ, это единственное сочиненіе вмѣстѣ философское, юридическое и политическое.

Для Аристотеля, такъ же какъ и для Платона, государство представляетъ высшее единство всей человѣческой жизни. Преобладающее въ немъ начало есть цѣль, къ которой оно ведетъ человѣка. Эта точка зрѣнія оказывается уже съ первыхъ строкъ. Городъ, или государство (πόλις), говоритъ Аристотель, есть

извѣстный союзъ людей; но всякій союзъ существуетъ для какой-нибудь цѣли, для извѣстнаго блага. Важнѣйшее, высшее благо, какое можетъ имѣть въ виду человѣкъ, будетъ цѣлью высшаго союза, заключающаго въ себѣ остальные. Это и есть союзъ политическій, или государство. Поэтому, государственная власть существенно отличается отъ частной, отъ власти отца семейства или господина. Въ этомъ легко убѣдиться, взглянувши на способъ происхожденія политическаго тѣла. Государство происходитъ и составляется изъ другихъ союзовъ. Прежде всего, изъ соединенія мужа съ женою и господина съ рабами образуется домъ; затѣмъ, отдѣльные дома соединяются въ села; наконецъ, изъ извѣстнаго количества селъ, имѣющихъ вкупѣ все нужное для самобытнаго существованія (αὐτάρκεια), возникаетъ государство, которое есть совершенный союзъ людей для жизни совершенной и самобытной. Всѣ частныя цѣли входятъ такимъ образомъ въ общую цѣль; но цѣль государства не частная, а общая. Государство — не мѣстный союзъ, какъ село; это не союзъ, составляемый для взаимныхъ матеріальныхъ выгодъ; цѣль его не ограничивается и установленіемъ права для взаимной защиты; но все это должно предшествовать для того, чтобы существовало государство. Самое же государство опредѣлятся общеніемъ всей жизни; это и составляетъ высшую цѣль человѣка *). Поэтому государство не есть искусственное изобрѣтеніе людей, какъ утверждали Софисты. Оно существуетъ по природѣ, ибо цѣль ничто иное, какъ самая природа предмета, которой осуществленіе и со-

*) Ср. съ 1 главой I книги *Политики* книгу III, гл. 5.

ставляетъ его назначеніе. И такъ какъ цѣль выше всего, ибо къ ней все стремится, то государство есть высшее или лучшее въ человѣческой жизни. Поэтому человѣкъ по своей природѣ есть животное государственное (ζῶον πολιτικόν). Внѣ государства могутъ жить только звѣрь, неспособный къ общенію, или Богъ, который въ себѣ самомъ имѣетъ все для себя нужное. Человѣкъ же внѣ государства — послѣднее изъ животныхъ. Поэтому въ немъ лежитъ естественное стремленіе въ государственной жизни. И хотя по порядку физическаго происхожденія отдѣльное лице предшествуетъ государству, но по природѣ, или по своей сущности, государство предшествуетъ лицу, такъ какъ цѣлое предшествуетъ частямъ, ибо природа цѣлаго опредѣляетъ природу частей, а не наоборотъ. Только въ цѣломъ части находятъ свое назначеніе и достигаютъ своего истиннаго естества. Человѣкъ только въ государствѣ, подъ управленіемъ правды и закона, становится человѣкомъ.

Такимъ образомъ, и у Аристотеля высшая цѣль, общее благо, опредѣляетъ всю человѣческую жизнь. Въ государствѣ заключается все; человѣкъ понимается не иначе, какъ его членомъ. Это—послѣдствіе античнаго воззрѣнія, въ которомъ отдѣльные элементы жизни не получили еще самостоятельности. Въ новомъ мірѣ личное начало всегда сохраняетъ большее значеніе, даже у тѣхъ мыслителей, которые даютъ первое мѣсто общей идеѣ.

Развивши въ такихъ глубокомысленныхъ чертахъ сущность государства, Аристотель переходитъ къ составнымъ его частямъ. Низшая общественная единица — домъ, который состоитъ изъ соединенія мужа и жены, отца и дѣтей, господина и рабовъ. Прежде

всего разсматривается послѣднее отношеніе. Здѣсь мы находимъ знаменитое оправданіе рабства, на которомъ строилось классическое государство. Древніе не признавали абсолютнаго значенія человѣка; это понятіе развилось позднѣе, въ особенности подъ вліяніемъ христіанства. Но уже во времена Аристотеля были люди, принадлежавшіе къ школѣ Софистовъ и Сократа, которые утверждали, что рабство противно природѣ и произошло отъ насилія. Субъективное начало вело къ такому взгляду, но Аристотель, который имѣлъ въ виду преимущественно объективную цѣль, возстаетъ противъ него и старается оправдать рабство не только общественною необходимостью, но и самою природою человѣка. Всякая дѣятельность, говоритъ онъ, слѣдовательно и домашняя, требуетъ орудія; рабъ же есть живое орудіе, служащее для жизни, а потому составляющее собственность хозяина. Надобно только знать, существуютъ ли люди, по природѣ своей предназначенные быть рабами. Что они есть, въ этомъ легко убѣдиться. Въ человѣкѣ различаются двѣ стороны: тѣло и душа, изъ которыхъ одна предназначена къ владычеству, другая къ подчиненію. Въ самой душѣ разумъ властвуетъ надъ влеченіями. Тотъ же законъ повторяется всюду: гдѣ многое соединяется въ одно, необходимы начало господствующее и части подчиненныя. Поэтому, если есть люди, которые отличаются отъ другихъ, какъ тѣло отъ души или животное отъ человѣка, очевидно, что они, по самой своей природѣ, должны подчиняться другимъ и быть рабами. Таковы всѣ, которыхъ назначеніе состоитъ въ физическомъ трудѣ и которые такимъ образомъ служатъ орудіями другихъ. У нихъ нѣтъ владыче-

ствующей части души—разума; они имѣютъ его настолько, насколько нужно, чтобы понимать чужія велѣнія, а не настолько, чтобы повелѣвать самимъ. Поэтому они призваны быть рабами. Сама природа указала на это, давши имъ, по крайней мѣрѣ большею частью, иное тѣлосложеніе, нежели свободнымъ людямъ, которыхъ назначеніе состоитъ въ политической жизни, а не въ тѣлесной работѣ. Будучи основано на природѣ, рабство справедливо и полезно, какъ для хозяина, такъ и для самихъ рабовъ, которые черезъ это исполняютъ естественное свое назначеніе. Отсюда правомѣрность насильственнаго подчиненія рабовъ. Не всякое рабство, основанное на войнѣ, справедливо, какъ утверждаютъ нѣкоторые, ибо самая война можетъ быть несправедлива; но правомѣрно покореніе, основанное на естественномъ превосходствѣ. Людьми, самою природою предназначенными быть рабами, Аристотель признаетъ варваровъ. У нихъ нѣтъ въ душѣ элемента, созданнаго для господства. По природѣ рабъ и варваръ—одно и тоже.

Въ этомъ ученіи мы видимъ, съ одной стороны, чисто служебное значеніе промышленнаго труда, съ другой — всецѣлое поглощеніе человѣка общественнымъ его призваніемъ. Люди, какъ и все въ мірозданіи, дѣлятся на два противоположныхъ элемента, каждый съ своимъ назначеніемъ, одинъ призванный къ владычеству, другой къ подчиненію. Все это естественно вытекало изъ самаго строя древней жизни, гдѣ рабство было явленіемъ необходимымъ. Противнымъ природѣ считали его только тѣ, которые самое государство признавали искусственнымъ изобрѣтеніемъ человѣка. Тѣ же, ко-

торые въ политическомъ организмѣ видѣли осуществленіе высшей идеи, оправдывали и рабство. Дѣйствительно, тамъ, гдѣ общая цѣль проникаетъ всю жизнь человѣка, лице должно всецѣло отдавать себя государству, въ которомъ оно находитъ исполненіе естественнаго своего назначенія. Но такой порядокъ несовмѣстенъ съ развитіемъ частной жизни и особенно съ физическимъ трудомъ. Призваніе политическое и призваніе промышленное должны здѣсь раздѣляться. Съ одной стороны, гражданамъ, посвящающимъ себя государству, необходимы рабы для удовлетворенія насущныхъ ихъ потребностей; съ другой стороны, при подчиненномъ, служебномъ значеніи частныхъ интересовъ, промышленное населеніе естественно исключается изъ политической жизни. Послѣдняя въ древности вращалась въ тѣсномъ кругу гражданъ, но зато нераздѣльно господствовала въ этомъ замкнутомъ кружкѣ. Въ новое время, напротивъ, съ развитіемъ частной жизни, лице совмѣщаетъ въ себѣ и человѣка и гражданина. Членъ государства не нуждается въ рабахъ, но зато онъ и не принадлежитъ всецѣло государству, онъ не посвящаетъ себя исключительно политической жизни. Поэтому, съ другой стороны, промышленное населеніе пріобщается къ политическимъ правамъ. Государство въ наше время не имѣетъ для гражданина такого значенія, какъ въ древности; но взамѣнъ этого оно пріобрѣло бо́льшую ширину; оно совмѣщаетъ въ себѣ большее разнообразіе элементовъ и доставляетъ одинакое огражденіе всѣмъ.

Въ связи съ рабствомъ Аристотель излагаетъ и экономическія отношенія. Онъ раздѣляетъ способы пріобрѣтенія на естественные и искусственные, или

коммерческіе: первые, имѣющіе въ виду необходимое въ домашней жизни, вторые—безмѣрное умноженіе богатства. Только дѣятельность перваго рода можетъ быть одобрена, вторая же осуждается, потому что цѣль ея удовольствіе, а не добродѣтель. Особенно Аристотель возстаетъ противъ роста, посредствомъ котораго добываются деньги изъ самихъ денегъ: это способъ пріобрѣтенія наиболѣе противный природѣ. И въ этихъ сужденіяхъ отражается воззрѣніе древняго міра, въ которомъ частные интересы не имѣли самостоятельнаго значенія.

Кромѣ рабовъ, въ составъ дома, въ качествѣ подчиненныхъ лицъ, входятъ женщины и дѣти; но они существенно отличаются отъ первыхъ. Назначеніе ихъ не физическій трудъ, а общеніе жизни съ отцомъ семейства. Поэтому женщины и дѣти—свободныя лица, хотя съ другими свойствами, нежели взрослые мужчины. Женщина имѣетъ разумъ, но подчиненный; у дѣтей же разумъ несовершенный. И тѣ и другія созданы для повиновенія, тогда какъ назначеніе мужчины—повелѣвать. Власть главы семейства надъ женою должна быть аристократическая, съ признаніемъ ея свободы; надъ дѣтьми же монархическая, на основаніи старшинства лѣтъ и любви *).

Впрочемъ, Аристотель не распространяется о семейныхъ отношеніяхъ. Воспитаніе женщинъ и дѣтей, говоритъ онъ, опредѣляется главнымъ образомъ политическимъ бытомъ, ибо домъ составляетъ часть государства, а устройство частей должно соображаться съ устройствомъ цѣлаго. Поэтому онъ прямо переходитъ къ политическому тѣлу. Разобравши те-

*) Ср. *Никомахову этику*, кн. VIII, гл. 10 (изд. Дидота).

оріи предшествовавшихъ ему мыслителей, въ особенности Платона, а также замѣчательнѣйшія учрежденія, существовавшія въ дѣйствительности, какъ-то спартанскія, критскія, карѳагенскія, онъ приступаетъ, наконецъ, къ изложенію собственнаго своего ученія.

Здѣсь опять онъ начинаетъ съ составныхъ частей государства, однако всегда сохраняя въ виду общую цѣль. Государство состоитъ изъ гражданъ. Что же такое гражданинъ? По опредѣленію Аристотеля, гражданиномъ называется тотъ, кто участвуетъ въ судѣ и совѣтѣ; слѣдовательно, существеннымъ его признакомъ служатъ политическія права. Это гражданинъ въ собственномъ смыслѣ; другіе же, напримѣръ, дѣти, суть граждане несовершенные. Вовсе не принадлежатъ къ числу гражданъ тѣ, которые не имѣютъ никакого участія въ политическихъ правахъ. Но такъ какъ въ разныхъ государствахъ допускаются къ правленію различные классы, то и самое опредѣленіе гражданина не вездѣ одинаково.

Гражданинъ живетъ для государства; поэтому, отличительнымъ его свойствомъ служитъ добродѣтель. Подъ этимъ словомъ Аристотель разумѣетъ вообще тѣ качества, которыя ведутъ къ достиженію цѣли, слѣдовательно, въ этомъ случаѣ тѣ, которыя дѣлаютъ человѣка способнымъ участвовать въ судѣ и совѣтѣ. Что же такое добродѣтель гражданина? одинакова ли она съ добродѣтелью человѣка? На этотъ вопросъ, говоритъ Аристотель, слѣдуетъ вообще отвѣчать отрицательно. Добродѣтель гражданъ относится къ государству, а послѣднее бываетъ различно и по устройству, и по цѣли. Сообразно съ этимъ, оно требуетъ отъ гражданъ различныхъ добродѣтелей,

же. Кромѣ того, граждане въ одномъ и томъ же государствѣ имѣютъ различныя назначенія, что опять требуетъ различныхъ добродѣтелей. Однако, нѣтъ ли разряда гражданъ, которыхъ добродѣтель совпадаетъ съ добродѣтелью человѣка? Есть, именно правители, которые должны обладать высшими способностями. Но такъ какъ въ совершенномъ государствѣ каждый гражданинъ долженъ быть способенъ и подчиняться и повелѣвать, то здѣсь добродѣтель гражданина совпадаетъ съ добродѣтелью человѣка.

Этими соображеніями разрѣшается вопросъ: слѣдуетъ ли ремесленниковъ причислять къ разряду гражданъ? Если ремесленники допускаются къ политическимъ правамъ, то отъ гражданъ нельзя требовать добродѣтели, ибо она принадлежитъ только тѣмъ, которые не трудятся для пропитанія. Тотъ, кто работаетъ для другаго, есть рабъ; тотъ, кто работаетъ для публики, есть наемникъ. Достаточно указать на это, говоритъ Аристотель, чтобы рѣшить вопросъ. Есть однако конституціи, въ которыхъ и ремесленники причисляются къ гражданамъ; но въ благоустроенномъ государствѣ этого быть не можетъ.

Опредѣливъ такимъ образомъ существо и свойства гражданъ, Аристотель переходитъ къ устройству самаго государства. Оно можетъ быть различно; въ чемъ же состоятъ эти различія?

Они опредѣляются прежде всего различіемъ цѣли. Истинная цѣль государства—общее благо, а потому тѣ политическія формы, въ которыхъ господствуетъ это начало, можно назвать *правильными;* тѣ же, въ которыхъ имѣются въ виду выгоды однихъ прави-

телей, а не народа, суть формы *извращенныя*. Въ послѣднихъ государство уподобляется союзу господина и рабовъ, установленному преимущественно для пользы господина. Какъ правильныя, такъ и извращенныя формы въ свою очередь раздѣляются на нѣсколько видовъ, смотря по составу верховной власти, ибо государственное устройство опредѣляется главнымъ образомъ устройствомъ властей, и прежде всего власти верховной, господствующей надъ другими. Власть можетъ принадлежать либо одному лицу, либо немногимъ, либо, наконецъ, большинству гражданъ. Отсюда три правильныхъ образа правленія: *монархія*, или *царство*, *аристократія*, или господство лучшихъ людей, и *политія*, или *республика*. Въ *Никомаховой этикѣ* Аристотель эту послѣднюю форму называетъ *тимократіею*, потому что здѣсь политическія права распредѣляются на основаніи ценза (τίμημα). Мы видѣли, что Платонъ тимократіею называлъ правленіе, гдѣ господствуетъ честь (τιμή). Названіе Аристотеля имѣетъ слѣдовательно иное значеніе, вслѣдствіе иного словопроизводства; оно и осталось въ наукѣ. Каждому изъ этихъ трехъ образовъ правленія соотвѣтствуетъ извращенная форма: монархіи — *тиранія*, гдѣ имѣется въ виду только польза правителя; аристократіи — *олигархія*, гдѣ богатые правятъ для собственныхъ выгодъ; политіи — *демократія*, гдѣ владычествуютъ бѣдные, имѣя въ виду только самихъ себя.

Въ дѣйствительности могутъ существовать и существуютъ всѣ эти различные образы правленія; но спрашивается: кому, по самому существу дѣла, по истинному понятію о государствѣ, должна принадлежать верховная власть? Этотъ вопросъ, говоритъ

Аристотель, представляетъ значительныя трудности. Если вручить ее лучшимъ людямъ, то всѣ остальные будутъ унижены; если сосредоточить ее въ одномъ лицѣ, то это будетъ еще большимъ преувеличеніемъ олигархическаго начала. Казалось бы, всего скорѣе можно предоставить ее цѣлому народу; ибо хотя въ толпѣ каждый отдѣльный человѣкъ хуже избранныхъ людей, однако въ совокупности народъ нерѣдко превосходитъ высшіе классы и разумомъ и богатствомъ. Разсѣянное въ маломъ количествѣ собирается здѣсь воедино, вслѣдствіе чего въ массѣ образуется высшее качество. Но иногда народная толпа бываетъ не лучше стаи звѣрей. По идеѣ, верховная власть должна принадлежать закону, основанному на разумѣ. Всѣ признаютъ, что въ государствѣ должна господствовать правда, которая составляетъ высшую его цѣль, такъ какъ въ ней заключается общее благо. Но какимъ образомъ распредѣлить власть на основаніи правды? Всѣ ищутъ правды, каждый во имя ея требуетъ себѣ власти; но обыкновенно люди ошибаются въ приложеніи этого начала.

Слѣдуя ученію Платона, Аристотель въ *Никомаховой этикѣ* *) раздѣляетъ правду на два вида, сообразно съ двоякимъ значеніемъ равенства, составляющаго ея сущность. Равенство можетъ быть числительное и пропорціональное; поэтому и правда бываетъ двоякая. Одну Аристотель называетъ правдою *уравнивающею* (διορθωτικὸν δίκαιον), другую—правдою *распредѣляющею* (διανεμητικὸν δίκαιον, justitia distributiva). Первая дѣйствуетъ по ариѳметической пропорціи; она господствуетъ въ гражданскихъ обо-

*) Кн. V, гл. 3 и 4 (изд. Дидота).

ротахъ и обязательствахъ, почему называется также *оборотною* или *мѣновою* (συναλλακτικὸν δίκαιον, justitia commutativa). Она предполагаетъ, что лица совершенно равны между собою, вслѣдствіе чего уравниваются и ихъ отношенія. Вторая дѣйствуетъ по началу геометрической пропорціи, воздавая каждому равное, сообразно съ его природою или достоинствомъ: большему больше, меньшему меньше. Послѣдняя должна господствовать въ политическихъ отношеніяхъ; но какъ ее опредѣлить? Какой признакъ можетъ служить основаніемъ для правомѣрнаго распредѣленія власти? Каждая часть народа выставляетъ свое мѣрило: олигархія—богатство, демократія — свободу. Богатые утверждаютъ, что граждане, неравные по имуществу, должны быть неравны во всемъ; бѣдные, напротивъ, говорятъ, что люди, равные по свободѣ, должны быть равны и въ политическихъ правахъ. И тѣ и другіе ошибаются, ибо главный элементъ государства состоитъ не въ богатствѣ и не въ свободѣ, а въ добродѣтели. Но если лучшіе люди будутъ на этомъ основаніи требовать себѣ власти, то и имъ можно возразить, что масса народа, хотя въ отдѣльности хуже ихъ, но въ совокупности можетъ быть лучше. Такимъ образомъ, заключаетъ Аристотель, нѣтъ превосходства, которое бы вполнѣ отвѣчало требованіямъ правды и могло бы служить основаніемъ для исключительнаго присвоенія власти кому бы то ни было. Въ томъ только случаѣ, когда одинъ человѣкъ или нѣсколько настолько превышаютъ остальныхъ политическою добродѣтелью, что сравненія быть не можетъ, правленіе очевидно должно принадлежать имъ. Они являются уже не какъ равные между равными, а какъ боги между людьми.

Въ этихъ мысляхъ Аристотеля можно видѣть начало того ученія о конституціонной монархіи, которое, отправляясь отъ владычества разума и правды въ человѣческихъ обществахъ, отрицаетъ принадлежность ихъ какому бы то ни было лицу или собранію, а потому требуетъ совокупнаго участія всѣхъ общественныхъ элементовъ въ общихъ рѣшеніяхъ. Это ученіе въ новое время мы увидимъ у Гизо.

Разрѣшивъ такимъ образомъ этотъ основный вопросъ государственной жизни, Аристотель приступаетъ къ разсмотрѣнію отдѣльныхъ образовъ правленія и прежде всего монархіи. Онъ раздѣляетъ ее на нѣсколько видовъ, которые сводитъ къ двумъ главнымъ: первый тотъ, который существовалъ въ Спартѣ, гдѣ царь былъ ничто иное, какъ наслѣдственный военачальникъ; второй — самодержавіе (παμβασιλεία), гдѣ полнота власти сосредоточивается въ лицѣ царя. Первый видъ собственно не составляетъ особаго образа правленія, ибо со всякимъ совмѣстно то или другое устройство военной власти. Что касается до втораго, то Аристотель въ весьма рѣдкихъ случаяхъ считаетъ его полезнымъ. Вообще лучше, чтобы властвовалъ законъ, нежели человѣкъ; лучше, чтобы государствомъ управляли нѣсколько добродѣтельныхъ людей, нежели одинъ, который не можетъ за всѣмъ усмотрѣть. Сами цари принуждены ввѣряться приближеннымъ. Наконецъ, здѣсь всегда неизвѣстно, въ какія руки можетъ попасть правленіе. Поэтому самодержавіе можетъ быть умѣстно только тамъ, гдѣ одинъ человѣкъ настолько превышаетъ другихъ, что всѣ естественно должны ему повиноваться. Это—право генія. Изъ этихъ объ-

ясненій можно видѣть, въ какомъ смыслѣ Аристотель въ *Никомаховой этикѣ* *) мимоходомъ называетъ царство лучшимъ изъ образовъ правленія. Истинное значеніе монархіи было непонятно для Грековъ. И точно, тамъ, гдѣ огромная масса народа вовсе не принимается во вниманіе, гдѣ государственная жизнь сосредоточивается въ кругу избранныхъ людей, всецѣло посвящающихъ себя политической дѣятельности, нѣтъ причины, почему бы изъ числа послѣднихъ выдѣлялось единое лице, возвышающееся надъ всѣми. Здѣсь республиканское устройство гораздо умѣстнѣе.

Въ *Политикѣ* Аристотель называетъ наилучшимъ образомъ правленія тотъ, гдѣ властвуютъ лучшіе люди, все равно, будетъ ли эта высшая добродѣтель принадлежать одному лицу или отдѣльному роду, или, наконецъ, извѣстному количеству людей. Но такъ какъ первое не болѣе, какъ случай, то начертаніе наилучшаго образа правленія сводится къ изображенію благоустроенной аристократіи. Слѣдуя примѣру Платона, Аристотель задаетъ себѣ и эту задачу, но къ сожалѣнію, эта часть *Политики* осталась у него недоконченною или дошла до насъ въ отрывкѣ **).

Приступая къ изображенію совершеннаго политическаго устройства, Аристотель, такъ же какъ Платонъ, сначала излагаетъ необходимыя условія для

---

*) Кн. VIII, гл. 10.

**) Вопросъ о цѣльности и о порядкѣ главъ *Политики* Аристотеля весьма спорный. Онъ основательно обсуждается у Гильдебранда, а также у Бартелеми Сентъ-Илера, въ его введеніи къ переводу *Политики*. Считаю излишнимъ повторять здѣсь различные доводы и мнѣнія.

своего государства. Оно должно быть не слишкомъ большое и не слишкомъ малое, ибо въ первомъ трудно установить порядокъ, второе же не имѣетъ довольно средствъ для существованія. Количество гражданъ должно быть достаточное для удовлетворенія всѣхъ потребностей, а между тѣмъ удобное для надзора. Земля должна доставлять все нужное для пропитанія жителей. Въ противоположность Платону, Аристотель предпочитаетъ приморское положеніе города, доставляющее удобства для торговыхъ сношеній и для защиты. Наконецъ, необходимо, чтобы государство состояло изъ Грековъ, ибо сѣверные народы обладаютъ храбростью, но лишены разума; народы азіатскіе, напротивъ, разумны, но не одарены храбростью. Одни Греки соединяютъ въ себѣ оба качества. Граждане въ совершенномъ государствѣ должны вполнѣ посвящать себя политической жизни и добродѣтели. Право гражданства не дается земледѣльцамъ, ремесленникамъ и купцамъ, ибо низкій образъ жизни ведетъ къ низкому образу мыслей. Эти классы исключаются и изъ поземельной собственности. Земля принадлежитъ только гражданамъ; обработывается же она посредствомъ рабовъ и метойковъ, ибо самое занятіе земледѣліемъ воспрещается гражданамъ. Исключительное призваніе послѣднихъ — служеніе государству. Но такъ какъ въ этомъ служеніи заключаются различныя обязанности, именно, защита отечества и управленіе, то спрашивается: должны ли эти два разряда должностей принадлежать однимъ и тѣмъ же лицамъ или разнымъ? Платонъ въ своемъ идеальномъ государствѣ требовалъ, чтобы правленіе было вручено мудрѣйшимъ, предназначеннымъ къ тому самою природою

или Божествомъ; Аристотель, который не признавалъ, чтобы какое-либо превосходство могло служить основаніемъ для обладанія властью, старается сочетать преимущество высшей способности съ свободою всѣхъ. Съ этою цѣлью онъ раздѣляетъ гражданъ по возрасту; такъ какъ юности принадлежитъ сила, а зрѣлымъ лѣтамъ мудрость, то младшіе должны носить оружіе, а старшіе править государствомъ. Этимъ способомъ никто не исключается изъ правленія, а всѣ вступаютъ въ него по очереди. Кромѣ того, такъ какъ въ государствѣ необходимы и жрецы, то эта должность предоставляется старцамъ, уже отживающимъ свой вѣкъ. Такимъ образомъ, общее право согласуется съ различіемъ способностей и съ различнымъ назначеніемъ людей. Этимъ осуществляется требованіе, чтобы каждый могъ быть и правителемъ и подданнымъ.

Однако, для того, чтобы всякій гражданинъ могъ въ свое время сдѣлаться членомъ правительства, необходимо, чтобы онъ былъ воспитанъ въ добродѣтели. Воспитаніе составляетъ первое основаніе совершеннаго государства. Поэтому Аристотель подробно распространяется о немъ. Но здѣсь, на самой серединѣ, обрывается изложеніе; дальнѣйшее устройство политическаго идеала Аристотеля остается намъ неизвѣстнымъ.

Отъ наилучшаго правленія Аристотель переходитъ къ тому, которое болѣе всего приходится къ настоящей человѣческой жизни. Это и есть политія. Она состоитъ въ сочетаніи противоположныхъ началъ. Это та самая мысль, которую Платонъ развивалъ въ разговорѣ о *Законахъ*. Но Платонъ въ идеѣ искалъ сочетанія монархіи съ демо-

кратіей, хотя въ изложеніи онъ отступилъ отъ этого требованія; Аристотель, придерживаясь болѣе дѣйствительности, прямо беретъ не правительственныя начала, а общественные элементы. Составныя части каждаго населенія суть богатые и бѣдные. Отсюда два противоположныхъ образа правленія: олигархія и демократія, основанные на преобладаніи тѣхъ или другихъ. Въ олигархіи владычествуетъ меньшинство, въ демократіи большинство; но это происходитъ оттого, что богатство обыкновенно составляетъ достояніе немногихъ, большинство же состоитъ изъ бѣдныхъ. Каждый изъ этихъ образовъ правленія въ свою очередь подраздѣляется на нѣсколько видовъ, по степени развитія преобладающаго въ немъ начала. Желательно же соединеніе обѣихъ формъ. Оно можетъ быть двоякаго рода: когда при распредѣленіи власти, кромѣ богатства, берется въ расчетъ и добродѣтель, тогда образуются нѣкоторые виды аристократіи, приближающіеся къ олигархіи; когда, напротивъ того, въ правленіи преобладаетъ демократическій элементъ, тогда возникаетъ собственно такъ называемая политія. Ее-то Аристотель и считаетъ лучшимъ въ дѣйствительности образомъ правленія, и такъ какъ она состоитъ изъ соединенія богатства съ бѣдностью, то здѣсь очевидно долженъ преобладать средній классъ людей. Вообще, говоритъ Аристотель, высшіе классы, гордые своимъ богатствомъ, несправедливы къ народу и не легко подчиняются власти; низшіе, съ своей стороны, плохо управляютъ общественными дѣлами. Только средній классъ соединяетъ въ себѣ чувство равенства съ умѣніемъ подчиняться предписаніямъ разума. Здѣсь опять нельзя не вспомнить новѣйшаго ученія о конституці-

онной монархіи, которой отличительные признаки состоятъ именно въ сочетаніи порядка со свободою и въ преобладаніи среднихъ классовъ. У древнихъ мыслителей это устройство является въ республиканской формѣ, но мысль таже самая. Идеализмъ вездѣ приходитъ къ однимъ и тѣмъ же началамъ.

Считая смѣшанное правленіе наплучшимъ въ дѣйствительности, Аристотель не отвергаетъ однако и другихъ. Государственныя учрежденія должны сообразоваться съ состояніемъ народа и съ тѣми элементами, которые входятъ въ составъ населенія. Отправляясь отъ этой мысли, Аристотель даетъ совѣты на счетъ устройства каждаго образа правленія, указывая на причины паденія правительствъ и на средства ихъ поддерживать. Основное правило для всякаго государства состоитъ въ томъ, что часть народа, желающая сохраненія учрежденій, должна быть сильнѣе той, которая хочетъ перемѣны. При этомъ надобно различать два элемента: количество и качество гражданъ. Тамъ, гдѣ перевѣшиваетъ первое, установляется демократія; гдѣ, напротивъ, послѣднее получаетъ преобладаніе, водворяется олигархія. Но для какого бы государства законодатель ни былъ призванъ издавать законы, онъ всегда долженъ имѣть въ виду средній классъ людей, который одинъ можетъ дать прочность учрежденіямъ.

Каково же должно быть устройство каждой политической формы въ особенности? Здѣсь надобно различать отдѣльныя отрасли власти. Всякая верховная власть имѣетъ органы троякаго рода: собраніе, рѣшающее дѣла, правителей и суды. Мы видимъ здѣсь начало теоріи раздѣленія властей на законодательную, правительственную и судебную. Каждый

изъ этихъ органовъ можетъ имѣть свое устройство, которое должно соотвѣтствовать характеру самаго правленія.

Въ демократіяхъ верховное рѣшеніе дѣлъ предоставляется народному собранію, въ которое всѣ имѣютъ доступъ, при чемъ, однако, могутъ быть различія, какъ въ составѣ, такъ и въ вѣдомствѣ собранія. Эти различія зависятъ отъ степени развитія демократическихъ началъ; этимъ опредѣляются видоизмѣненія демократическаго правленія. Крайнюю степень демагогіи представляетъ то устройство, въ которомъ народное собраніе все притягиваетъ къ себѣ, ничего не предоставляя правителямъ. Въ болѣе умѣренныхъ формахъ являются иныя сочетанія. Въ олигархіи рѣшеніе дѣлъ находится въ рукахъ меньшинства, система, которая также допускаетъ различные оттѣнки. Крайній предѣлъ составляетъ олигархія наслѣдственная или сама себя восполняющая и ставящая себя выше законовъ. Наконецъ, аристократіи и политіи свойственно раздѣленіе вѣдомства съ предоставленіемъ нѣкоторыхъ дѣлъ народному собранію, другихъ правителямъ, выборнымъ или назначаемымъ по жребію.

Правительственная власть можетъ имѣть еще болѣе разнообразное устройство. Правителями вообще должны считаться тѣ, которые имѣютъ право повелѣвать; это существенный ихъ признакъ. Они установлены вездѣ, но каждый образъ правленія имѣетъ свои, свойственныя ему учрежденія. Такъ, для приготовленія законовъ, представляемыхъ общему собранію, въ олигархіяхъ установляются комиссіи, состоящія изъ немногихъ лицъ; въ демократіяхъ, напротивъ, эти дѣла ввѣряются многочисленному се-

нату. Въ аристократіяхъ учреждаются особые сановники для надзора за женщинами и дѣтьми, что̀ въ демократіяхъ неумѣстно. Способъ назначенія правителей можетъ также быть различенъ, смотря по свойству правленія. Если они выборные, то избирательное право можетъ быть предоставлено либо всѣмъ, какъ въ демократіяхъ, либо немногимъ, какъ въ олигархіяхъ, либо цѣлому народу и высшему классу вмѣстѣ, въ различныхъ случаяхъ и степеняхъ, какъ дѣлается въ смѣшанныхъ формахъ. Тоже относится и къ избираемости. Но кромѣ выбора, бываетъ и назначеніе сановниковъ по жребію. Послѣднее свойственно особенно демократіямъ, ибо этимъ установляется полное равенство всѣхъ гражданъ; первый же способъ болѣе принадлежитъ аристократіи и олигархіи, ибо здѣсь имѣется въ виду назначеніе лучшихъ людей. Наконецъ, всѣ эти системы могутъ сочетаться между собою и производить новыя формы. Тоже относится и къ устройству судовъ.

Спрашивается: какъ же въ данномъ случаѣ слѣдуетъ устроить эти власти, чтобы дать учрежденіямъ наиболѣе прочности? Для разрѣшенія этого вопроса нужно знать, какія причины ведутъ правительства къ паденію и какими средствами они поддерживаются. Эта глава составляетъ одну изъ замѣчательнѣйшихъ частей *Политики* Аристотеля, который является здѣсь предшественникомъ Макіавелли. Онъ воспользовался тѣмъ обильнымъ запасомъ политическаго опыта, который представляло разнообразіе греческой жизни. Своимъ яснымъ и глубокимъ взглядомъ онъ проникалъ во всѣ подробности явленій, постоянно подкрѣпляя общія положенія примѣрами изъ дѣйствительности.

Главную причину политическихъ переворотовъ Аристотель видитъ въ стремленіи къ равенству, ариѳметическому или пропорціональному. Къ возстанію прибѣгаютъ тѣ, которые считаютъ себя обдѣленными и думаютъ, что имъ не воздается должное. Поэтому правленія, основанныя исключительно на одномъ началѣ, всегда шатки. Лучше всего сочетать равенство обоего рода, ариѳметическое съ пропорціональнымъ; этимъ скорѣе всего можно предупредить революціи. Но вообще демократія прочнѣе олигархіи, потому что народъ имѣетъ противъ себя только меньшинство, а богатымъ угрожаетъ опасность съ двухъ сторонъ, отъ народа и отъ членовъ собственнаго сословія.

Къ требованію извѣстнаго рода равенства, которое лежитъ въ основаніи всѣхъ революціонныхъ стремленій, присоединяются и другія, ближайшія причины переворотовъ. Сюда принадлежатъ человѣческія страсти: честолюбіе, зависть, негодованіе, возбужденное оскорбленіями, страхъ наказанія, интриги, презрѣніе къ правителямъ, а также чрезмѣрное превосходство одного лица или одной части народа надъ другими. Поводы къ революціямъ могутъ быть даже самые ничтожные, хотя цѣль ихъ всегда серьезная. Мы видимъ, что Аристотель умѣлъ отличать въ революціяхъ существенное отъ случайнаго; онъ не останавливался на поверхности, но за внѣшнею игрою событій отыскивалъ болѣе глубокія причины явленій.

Всѣ эти причины дѣйствуютъ различно при разныхъ образахъ правленія. Каждому правительству угрожаетъ опасность своего рода. Въ демократіяхъ революціи проистекаютъ главнымъ образомъ отъ не-

истовства демагоговъ, которые заставляютъ высшіе классы соединяться и сговариваться для ниспроверженія демократіи. Иногда же самъ демагогъ становится тираномъ. Въ олигархіяхъ причины паденія бываютъ двоякія: притѣсненіе низшихъ классовъ, которые вслѣдствіе того прибѣгаютъ къ возстанію, и раздоры въ средѣ самихъ олигарховъ, когда власть сосредоточивается въ рукахъ слишкомъ незначительнаго количества лицъ, а остальные, исключенные изъ правленія, производятъ переворотъ, или же когда изъ олигархіи выходитъ демагогъ, который становится во главѣ народа. Почти тѣже причины дѣйствуютъ и въ аристократіяхъ, которыя приближаются къ олигархіи. Въ смѣшанныхъ же правленіяхъ, причина паденія можетъ заключаться въ плохомъ сочетаніи противоположныхъ элементовъ, когда извѣстный классъ не получаетъ того мѣста, которое слѣдуетъ ему по достоинству. Эта причина дѣйствуетъ иногда незамѣтно: ничтожныя перемѣны влекутъ за собою бо́льшія, пока, наконецъ, извращается весь порядокъ.

Отсюда ясно, какія средства должны быть употребляемы въ томъ и другомъ случаѣ для поддержанія существующихъ учрежденій. Въ благоустроенномъ государствѣ первая забота должна состоять въ строгомъ охраненіи закона. Не слѣдуетъ дозволять водворенія новыхъ нравовъ и обычаевъ. Съ этою цѣлью полезно учрежденіе особыхъ сановниковъ, обязанныхъ наблюдать за всѣми, кто ведетъ жизнь, несогласную съ установленнымъ порядкомъ. Необходимо также предупреждать возникновеніе въ государствѣ чрезмѣрной силы, сосредоточенной въ рукахъ кого бы то ни было. Но всего важнѣе — умѣ-

ренное пользованіе властью. Поэтому олигархіи должны облекаться по возможности въ демократическія формы, особенно въ отношеніяхъ членовъ высшаго сословія между собою, ибо только полное равенство привилегированныхъ лицъ предупреждаетъ взаимныя неудовольствія и козни. Съ другой стороны, по той же причинѣ, олигархіи слѣдуетъ заботиться преимущественно о благѣ народа, а демократіи — воздерживаться отъ посягательства на богатство высшихъ классовъ. Общественныя должности вообще, при всякомъ образѣ правленія, не должны дѣлаться средствомъ обогащенія; это важно особенно въ олигархіи, ибо когда почести соединяются съ богатствомъ, негодованіе исключенныхъ становится вдвое сильнѣе. На томъ же основаніи, во всякомъ государствѣ полезно предоставить второстепенныя должности классамъ, имѣющимъ меньшее участіе въ правленіи, ибо этимъ удовлетворяется ихъ честолюбіе. Однимъ словомъ, во всякомъ образѣ правленія главное правило должно состоять въ соблюденіи умѣренности во всемъ. Иногда думаютъ, что послѣдовательное проведеніе извѣстнаго начала болѣе всего служитъ къ его поддержанію; но на дѣлѣ, преувеличенное развитіе извѣстной формы всегда ведетъ ее къ паденію.

Тѣже начала Аристотель прилагаетъ и къ монархіи. Она раздѣляется на царство и тиранію. Первое установляется преимущественно для пользы высшихъ классовъ, которые ищутъ въ царской власти защиты противъ народа; вторая же поддерживается массою противъ высшаго сословія. Причины паденія ихъ вообще тѣже, что въ республикахъ. Въ тираніи, въ особенности, соединяются всѣ причины, дѣйствую-

ція, какъ въ крайнихъ олигархіяхъ, такъ и въ чрезмѣрныхъ демократіяхъ. Царство менѣе подвержено внѣшнимъ опасностямъ и потому прочнѣе; внутреннія же причины переворотовъ сводятся здѣсь къ двумъ главнымъ: заговоры подчиненныхъ и стремленіе правителей къ деспотизму, когда цари стараются увеличить свою силу въ ущербъ закону. Къ этому присоединяется и то, что наслѣдственная монархія нерѣдко попадаетъ въ недостойныя руки.

Причины разрушенія монархіи указываютъ на тѣ средства, которыми она поддерживается. Царство сохраняется только умѣренностью; чѣмъ ограниченнѣе власть, тѣмъ она прочнѣе. Аристотель приводитъ при этомъ изреченіе спартанскаго царя Ѳеопомпа, который самъ предложилъ народу ограниченія царской власти. Жена упрекала его въ томъ, что онъ власть, полученную отъ предковъ, передаетъ своимъ дѣтямъ умаленною; онъ отвѣчалъ: «Нѣтъ, ибо я передаю ее болѣе прочною». Что касается до тираніи, то она поддерживается двумя противоположными способами. Одинъ состоитъ въ нравственномъ униженіи подданныхъ, въ возбужденіи между ними взаимнаго недовѣрія и въ стараніи держать ихъ въ бѣдности. Тиранъ употребляетъ всѣ средства, чтобы разрознить гражданъ, возстановляя низшіе классы противъ высшихъ, запрещая всякія собранія, гдѣ люди могутъ сходиться и приходить къ соглашенію. Онъ установляетъ бдительный надзоръ за всѣми поступками подданныхъ; въ государствѣ водворяется обширная система шпіонства, такъ что даже родственники и друзья должны опасаться другъ друга. Женщинамъ и рабамъ предоставляется полная свобода, чтобы легче было найти въ нихъ доносчиковъ.

Тиранъ приближаетъ къ себѣ только низкихъ и развратныхъ людей; напротивъ, все, что возвышается надъ толпою, искореняется всѣми мѣрами. Благородство души ненавистно тирану; лучшіе люди — первые его враги. Всѣ эти средства, говоритъ Аристотель, нерѣдко приводятся въ дѣйствіе для поддержанія тираніи, но они глубоко безнравственны. Другая система состоитъ, напротивъ, въ возможномъ приближеніи къ царству. Тиранъ долженъ во всемъ держаться умѣренности, а не искать излишества. Несмотря, однако, на всѣ предосторожности, тиранія и олигархія — самыя шаткія изъ правительствъ.

Доказавши такимъ образомъ, что умѣренность — лучшее средство поддержать всякую власть, Аристотель излагаетъ, наконецъ, тѣ учрежденія, которыя могутъ вести къ этой цѣли въ правленіяхъ, основанныхъ на односторонихъ началахъ, именно, въ демократіяхъ и олигархіяхъ. Всѣ они сводятся къ умѣренію каждаго начала противоположнымъ. Односторонніе образы правленія тогда только могутъ расчитывать на нѣкоторую прочность, когда они приближаются къ среднему.

Таково общее заключеніе Аристотеля. Въ этомъ выражается основная мысль его сочиненія, мысль, которою проникнуты всѣ подробности. Имѣя въ виду, также какъ Платонъ, сочетаніе противоположныхъ началъ въ гармоническое цѣлое, онъ не ограничивается изображеніемъ наилучшаго образа правленія, онъ не хочетъ передѣлать людей по-своему и начертать для нихъ законы, истекающіе изъ чистыхъ требованій разума; но обнимая многосторонимъ своимъ умомъ все разнообразіе политическихъ явленій, онъ вездѣ указываетъ на то, что соотвѣт-

ствуетъ или противорѣчитъ истинной идеѣ государства, и что поэтому ведетъ къ поддержанію или къ разрушенію политическаго порядка. Оба мыслителя держатся одного начала: они видятъ въ государствѣ высшее осуществленіе идеи правды и добра, составляющей конечную цѣль всей человѣческой жизни. Но для Платона главное заключается въ единствѣ идеи, созерцаемой разумомъ, для Аристотеля въ разнообразномъ проявленіи этой идеи въ дѣйствительности. Оба представляютъ высшіе образцы древняго мышленія и остаются безсмертными учителями человѣчества въ политическомъ, также какъ и въ философскомъ познаніи.

СРЕДНІЕ ВѢКА.

1. ѲОМА АКВИНСКІЙ И ЕГО ШКОЛА.

Философская мысль въ средніе вѣка не могла имѣть самостоятельнаго развитія: господство нравственно-религіознаго начала этого не позволяло. Всѣ высшіе вопросы, занимающіе человѣческій умъ, принадлежали къ области вѣры; независимое сужденіе не допускалось. Философія считалась служанкою религіи. При всемъ томъ, мысль не оставалась неподвижною. Передъ нею лежала великая задача, и для разрѣшенія ея она принуждена была прибѣгать къ самому тяжелому труду и къ самымъ утонченнымъ изворотамъ. Поставленная въ служебное отношеніе къ религіи, она старалась подчинить богословскимъ началамъ всю область человѣческаго знанія. Такова была цѣль схоластики, богословской науки среднихъ вѣковъ. Исходя отъ основныхъ положеній Церкви, схоластики строили философскія системы, обнимавшія все мірозданіе. Но и здѣсь, какъ и вездѣ, неизбѣжно являлась противоположность началъ церковныхъ и свѣтскихъ. Св. Писаніе и творенія отцовъ Церкви не содержатъ въ себѣ руководства для всякаго познанія. Свѣтская наука имѣетъ свои собственныя начала и свои пути, независимые отъ богословія. Схоластикамъ приходи-

лось искать этихъ началъ самостоятельною дѣятельностью мысли. Но въ средніе вѣка человѣческая мысль, выходя изъ варварскаго періода, не имѣла еще довольно крѣпости, чтобы двигаться безъ внѣшней опоры и собственными силами выработать содержаніе и методы познанія. Подчиненная авторитету въ богословской сферѣ, она искала авторитетовъ и въ философской области. Таковыми были для нея древніе писатели, особенно Платонъ и Аристотель, учители новаго міра. Сочиненія ихъ служили неисчерпаемымъ источникомъ всякаго рода мыслей и доводовъ. Съ другой стороны, схоластики не могли, однако, слѣпо подчиняться этимъ авторитетамъ. Языческіе философы заключали въ себѣ слишкомъ много началъ, противорѣчившихъ христіанству. Надобно было согласить различныя воззрѣнія, сдѣлать изъ нихъ нѣчто цѣльное, логически связанное. Это, конечно, не всегда удавалось. Схоластическія ученія часто носятъ на себѣ печать разнороднаго своего происхожденія. Но мысль изощрялась въ этихъ усиліяхъ и доходила даже до излишней утонченности. Сквозь сухую, нерѣдко безобразную форму, сквозь собраніе разнородныхъ понятій, заимствованныхъ частью изъ языческой философіи, частью изъ христіанскаго Откровенія, проглядываетъ самостоятельность сужденія, пытающагося свести разнородное къ единству. Одна система возникала за другою; одинъ и тотъ же древній писатель, принятый за авторитетъ, служилъ матеріаломъ для совершенно различныхъ воззрѣній, ибо каждый черпалъ изъ него, что хотѣлъ, и толковалъ его по-своему. Въ первую эпоху развитія схоластики, съ конца XI-го вѣка и въ XII-мъ, главнымъ философскимъ авто-

ритетомъ является Платонъ, во вторую эпоху, въ XIII-мъ столѣтіи, Аристотель, съ сочиненіями котораго познакомили Европу арабскіе переводчики и комментаторы.

Въ первый періодъ схоластика представляетъ туже картину, какая характеризуетъ и политическую область. Какъ тамъ кипѣла борьба между свѣтскою властью и духовною, такъ здѣсь происходятъ ожесточенныя пренія между номиналистами и реалистами. Споръ касался, повидимому, вопроса второстепеннаго, значенія такъ называемыхъ universalia, или общихъ названій, родовыхъ и видовыхъ. Реалисты утверждали, что виды и роды суть дѣйствительно существующія общія субстанціи, которыя проявляются въ отдѣльныхъ вещахъ; номиналисты, напротивъ, считали дѣйствительно существующими только отдѣльные предметы, въ видовыхъ же и родовыхъ названіяхъ видѣли одни термины, которые человѣческій умъ употребляетъ для болѣе удобнаго обозрѣнія вещей. Но въ этомъ вопросѣ затрогивалась самая сущность средневѣковыхъ воззрѣній, а именно, отношеніе мыслимой, духовной субстанціи къ матеріальной. Рѣшеніе его въ ту или другую сторону имѣло вліяніе на самую разработку религіозныхъ догматовъ, ибо отсюда черпались тѣ философскія понятія, которыя служили связью между знаніемъ и вѣрою. Такимъ образомъ, восходя отъ отдѣльныхъ предметовъ къ общей, родовой субстанціи и болѣе и болѣе обобщая послѣднюю, реалисты доходили, наконецъ, до самаго общаго понятія, обнимающаго собою всѣ остальныя, до понятія о бытіи, какъ первоначальномъ источникѣ всего сущаго. Это и есть Богъ. Схоластики перваго періода опредѣля-

ли Бога, какъ верховное бытіе. «Что̀ есть Богъ? — говоритъ св. Бернардъ въ книгѣ о Размышленіи. — Тотъ, кто *есть*. Скажи все остальное и ты ничего не прибавишь; если же не скажешь, то ничего не убавишь, ибо все содержится въ этомъ словѣ: *есть*. Что̀ есть Богъ? Тотъ, безъ кого нѣтъ ничего. Что̀ есть Богъ? начало всего. Что̀ есть Богъ? Тотъ, отъ кого, черезъ кого и въ комъ все существуетъ. Онъ единъ — не такъ, какъ другія вещи и существа, но по преимуществу единый. Онъ образуетъ Троицу, но у трехъ лицъ одна субстанція, одна природа» *). Доказательство бытія Бога схоластики перваго періода черпали изъ самаго понятія о верховномъ бытіи, которое не можетъ не быть. Это такъ называемый онтологическій доводъ, развитый Ансельмомъ Кантербюрійскимъ, основателемъ этого направленія. Но понятно, что номинализмъ не допускалъ подобныхъ доказательствъ, ибо онъ не признавалъ общей субстанціи дѣйствительно существующею. Поэтому Церковь вооружилась противъ номиналистовъ, усматривая въ ихъ ученіи ересь. Съ другой стороны, однако, и реализмъ заключалъ въ себѣ опасность. Видя въ отдѣльныхъ предметахъ проявленіе общей субстанціи, онъ легко могъ впасть въ пантеизмъ. Бытіе существуетъ во всемъ; это общая сущность всѣхъ вещей. Исходя отъ этихъ понятій, можно было и Бога понимать какъ общую субстанцію, присущую міру, а не отдѣльную отъ него. Послѣдовательное развитіе реализма само собою вело къ такому смѣшенію Творца съ твореніемъ. Разрабатывая вопросъ объ общихъ названіяхъ и принимая отчасти въ соображеніе доводы номиналистовъ, позднѣйшіе реалисты

*) De Consideratione, Goldast, II, стр. 91.

пришли къ убѣжденію, что роды и виды, какъ общія субстанціи, существуютъ не отдѣльно отъ вещей, а въ самихъ вещахъ (non ante rem, sed in re). Смѣлые умы, ухватившись за это начало, пошли далѣе и развили изъ нея системы чистаго пантеизма. Таковы были ереси Амальриха Бенскаго и Давида Динантскаго.

Учители Католической Церкви испугались. Ереси были осуждены, а вмѣстѣ съ ними и вызвавшія ихъ ученія. Нѣкоторое время казалось, что самая схоластика должна исчезнуть. Многіе были убѣждены, что философія ведетъ только къ лжеученіямъ, и что поэтому не слѣдуетъ прилагать орудія разума къ священнымъ предметамъ. Но однажды возбужденная мысль не останавливается на полудорогѣ. Въ это время Европа черезъ Аравитянъ познакомилась съ Аристотелемъ, который прежде извѣстенъ былъ только въ отрывкахъ. Сильные умы принялись за разработку этой богатой сокровищницы мысли. Всѣ сочиненія великаго философа подверглись самому подробному и тщательному толкованію. Ученіе его было искусно связано съ церковными началами, и такимъ образомъ выработалось новое, систематическое воззрѣніе на міръ, воззрѣніе, въ которомъ богословіе соединялось съ философіею, и разумомъ освѣщались истины христіанства. Таковы были системы Альберта Великаго и знаменитаго его ученика Ѳомы Аквинскаго, ангельскаго учителя (doctor angelicus), какъ называли его въ средніе вѣка.

Въ этомъ новомъ ученіи категорія бытія или субстанціи, господствовавшая въ первую эпоху, была отброшена на второй планъ. Вмѣсто нея были приняты заимствованныя у Аристотеля категоріи ма-

теріи и формы. Но у Аристотеля, съ точки зрѣнія идеализма, матерія и форма понимаются какъ противоположныя проявленія единой, идеальной сущности, одна въ видѣ способности, другая въ видѣ дѣятельности. Схоластики XIII-го вѣка, напротивъ, придерживаясь абсолютнаго раздвоенія матеріальнаго міра и духовнаго, видѣли въ нихъ двѣ совершенно различныя субстанціи. Притомъ матерія низводилась почти до ничтожества и лишалась всякой самостоятельности. Форма, говорили они, даетъ бытіе вещамъ; она сообщаетъ матеріи бытіе, имя и опредѣленіе. Матерія же не имѣетъ въ себѣ истиннаго бытія; она ничто иное, какъ начало формы. Сама по себѣ, она лишена всякой дѣятельности. Отъ формы происходятъ дѣйствующія въ ней причины или разумныя силы, которыя схоластики, заимствуя терминъ отъ стоиковъ, черезъ посредство Августина, называли сѣменными понятіями вещей (rationes seminales rerum), а иногда также духомъ (spiritus). Форма, слѣдовательно, по этому ученію, составляетъ истинную сущность вещей. Это — мысль, которой источникъ самъ Богъ, вѣчная форма или Разумъ, всемірно-дѣйствующій (intellectus universaliter agens). Изъ божественнаго Разума, вѣчнымъ процессомъ, истекаютъ мыслимыя начала вещей, то-есть отдѣльныя формы. Спросить, почему это такъ происходитъ, значитъ спросить, почему разумъ есть разумъ. Такимъ образомъ, Богъ, какъ верховный Разумъ, является причиною всего сущаго. Поэтому доказательство бытія Божьяго должно черпаться не изъ онтологическаго довода, а изъ восхожденія отъ слѣдствія къ причинѣ. Это такъ называемый физико-теологическій доводъ. Первоначальная причина

производитъ второстепенныя, отъ которыхъ въ свою очередь рождаются, какъ слѣдствія, новыя причины. Все сущее представляетъ такимъ образомъ непрерывную цѣпь причинъ и слѣдствій. Эта всеобщая связь вещей есть законъ, все устрояющій и все сдерживающій, вѣчный и неизмѣнный. Верховный законъ вселенной ничто иное, какъ самъ божественный Разумъ, управляющій міромъ. Онъ располагаетъ всѣ вещи въ извѣстномъ порядкѣ, который представляетъ рядъ степеней, идущихъ сверху къ низу, отъ Бога, чистаго Разума, къ духовному міру и, наконецъ, къ матеріальному.

Такова была система, развитая великими схоластиками XIII-го вѣка. Въ ней многое заимствовано у Аристотеля; но ученіе греческаго мыслителя принимаетъ здѣсь совершенно иной характеръ. У Аристотеля форма есть самая внутренняя сущность вещей: развитіе происходитъ изнутри; здѣсь же является порядокъ, установленный сверху, и извнѣ наложенный законъ. У Аристотеля Богъ есть конечная цѣль, неподвижная, къ которой все стремится; здѣсь, напротивъ, Богъ есть разумъ, вѣчно дѣйствующій, все производящій и управляющій міромъ, какъ внѣшній двигатель. Начало конечной цѣли не было, впрочемъ, устранено въ этой системѣ; напротивъ, оно вошло въ нее какъ существенный элементъ; но и оно совершенно измѣнилось въ этомъ переходѣ. У Аристотеля это опять цѣль внутренняя; здѣсь это цѣль внѣшняя. Конечная цѣль, по ученію Ѳомы Аквинскаго, есть основное начало дѣятельности разумнаго существа, ибо разумная дѣятельность состоитъ именно въ томъ, что въ ней имѣется въ виду цѣль. Поэтому Богъ творитъ вещи для извѣстныхъ

цѣлей. Взаимное отношеніе трехъ высшихъ категорій ума, бытія, формы и конечной цѣли, опредѣляется у Ѳомы Аквинскаго слѣдующимъ образомъ: верховная цѣль каждой вещи есть совершенство или полнота бытія; поэтому добро, или конечная цѣль, тоже самое, что бытіе, но съ другой точки зрѣнія, именно, насколько оно желательно; бытіе же ничто иное, какъ дѣятельность (actus), а дѣятельность составляетъ существо разума. Такимъ образомъ, всѣ категоріи приводятся къ разуму и его дѣятельности, которая состоитъ въ произведеніи формъ, между тѣмъ какъ у Аристотеля высшею категоріею, все опредѣляющею, является конечная цѣль.

Знакомый съ исторіей философіи легко можетъ видѣть, что, несмотря на кажущееся покорное подражаніе Аристотелю, это ученіе гораздо ближе подходитъ къ стоическому и еще ближе къ Августину. Отъ стоицизма оно существенно отличается господствующимъ повсюду раздвоеніемъ — характеристическою чертою всѣхъ средневѣковыхъ воззрѣній. Стоики, принимая за основное начало разумъ, все изъ себя производящій, впадали въ своего рода спиритуалистическій пантеизмъ; у схоластиковъ же въ мірозданіи является раздвоеніе міра матеріальнаго и духовнаго, въ человѣкѣ — противоположность царства природы и царства благодати. Это раздвоеніе мы увидимъ на каждомъ шагу. Однимъ словомъ, это — зданіе, искусственно составленное изъ разнородныхъ элементовъ. Но преобладающее въ немъ начало, также какъ у стоиковъ, — разумъ, изъ котораго истекаетъ законъ, или, лучше, который самъ есть законъ вселенной. Отсюда ученіе о естественномъ законѣ, которое было особенно развито въ этой

школѣ. Оно представляетъ настоящую философію права среднихъ вѣковъ. Наиболѣе полное и систематическое его изложеніе находится у Ѳомы Аквинскаго.

«Богословская Сумма» (Summa Theologiae) Ѳомы Аквинскаго, капитальное его сочиненіе по всѣмъ отраслямъ знанія, содержитъ въ себѣ и ученіе его о правѣ и законѣ. Согласно съ общимъ направленіемъ схоластики, право выводится изъ нравственныхъ началъ. Поэтому, основаніе всей теоріи заключается въ нравственномъ существѣ человѣка. Ученію о человѣкѣ посвящается вторая часть Богословской Суммы. Мы подвергнемъ ее подробному разбору, насколько она относится къ нашему предмету.

Св. Ѳома начинаетъ съ изслѣдованія человѣческаго назначенія. Слѣдуя Аристотелю, онъ говоритъ, что первое начало всякой дѣятельности есть конечная цѣль. Поэтому, въ ученіи о человѣкѣ прежде всего представляется вопросъ: свойственно ли человѣку дѣйствовать для извѣстной цѣли? Несомнѣнно, отвѣчаетъ св. Ѳома, ибо человѣкъ отличается отъ неразумныхъ существъ тѣмъ, что онъ хозяинъ своихъ дѣйствій; а такимъ онъ становится вслѣдствіе того, что онъ одаренъ разумомъ и волею; предметъ же воли есть цѣль, или достиженіе извѣстнаго добра; слѣдовательно, человѣку свойственно дѣйствовать въ виду цѣли. Впрочемъ, св. Ѳома признаетъ, что всѣмъ вещамъ, даже и неразумнымъ, свойственно двигаться къ цѣли, ибо матерія сама собою неспособна дѣйствовать и переходить изъ возможности въ дѣйствительность; необходимо, чтобы она была движима какимъ-нибудь разумнымъ двигателемъ, а всякій разумный двигатель прежде всего имѣетъ въ виду цѣль. Предметы матеріальнаго міра движутся божественною во-

лею, которая устрояетъ ихъ въ виду цѣли; дѣйствія же человѣка направляются собственною его свободною волею *).

Но если понятіе о цѣли входитъ какъ основной элементъ въ человѣческую дѣятельность, то спрашивается далѣе: существуетъ ли какая-нибудь конечная цѣль всей человѣческой жизни? Необходимо существуетъ, ибо въ движущихъ причинахъ невозможно идти въ безконечность: надобно остановиться на какой-либо первой причинѣ, иначе уничтожается все дѣйствіе. А такъ какъ здѣсь движущая причина есть цѣль, то необходимо остановиться на послѣдней, конечной цѣли. Она можетъ быть только одна, ибо конечная цѣль всякаго предмета заключаетъ въ себѣ всю полноту его бытія, или совершенство. Поэтому конечная цѣль человѣка должна удовлетворять всѣмъ его стремленіямъ, такъ, чтобы не оставалось ничего желать **).

Такая цѣль есть блаженство. Въ чемъ же оно заключается? Оно не можетъ состоять въ богатствѣ, въ почестяхъ, въ славѣ, въ тѣлесныхъ благахъ, даже не въ какомъ-нибудь душевномъ благѣ, какъ предметѣ человѣческихъ желаній, ибо всякое сотворенное благо, преходящее и измѣнчивое, не заключаетъ въ себѣ совершенства и не въ состояніи удовлетворить человѣка ***). Конечная цѣль можетъ пониматься двояко: какъ предметъ желанія и какъ обладаніе предметомъ. Въ первомъ смыслѣ, конечною цѣлью человѣка можетъ быть только добро несотворенное, то есть Богъ, во второмъ смыслѣ — добро сотворенное,

*) Prima Secundae, quaest. 1.
**) Тамъ же.
***) Prima Secundae, quaest. 2.

заключающееся въ самомъ человѣкѣ. Блаженство состоитъ именно въ обладаніи желаннымъ предметомъ; это — извѣстная дѣятельность души, ибо въ дѣятельности заключается совершенство. Но какого рода дѣятельность? Блаженство, очевидно, не есть дѣятельность внѣшнихъ чувствъ, даже не дѣятельность воли, ибо воля состоитъ только въ стремленіи къ цѣли, а не въ обладаніи предметомъ. Слѣдовательно, это дѣятельность разума. Разумъ раздѣляется на практическій и теоретическій. Блаженство не можетъ быть предметомъ практическаго разума, ибо, съ одной стороны, высшая цѣль желаній, Богъ, не есть предметъ практическаго разума, а теоретическаго; съ другой стороны, практическій разумъ имѣетъ цѣль внѣ себя, а теоретическій въ себѣ самомъ — въ познаніи. Послѣдній представляетъ, слѣдовательно, завершеніе всей человѣческой дѣятельности, а потому въ немъ только и можетъ заключаться высшее блаженство человѣка. Но дѣятельность теоретическаго разума можетъ найти удовлетвореніе единственно въ познаніи первой причины всего сущаго, то есть Бога, а такое познаніе превышаетъ человѣческій разумъ. Слѣдовательно, совершенство человѣка, или конечная цѣль всей его жизни, состоитъ въ познаніи того, что выше человѣческаго разума *).

Можетъ ли, однако, человѣкъ достигнуть такого блаженства? Можетъ, ибо въ разумѣ его заключается понятіе о совершенномъ добрѣ, а воля его стремится къ достиженію онаго; природа же каждаго существа приноровлена къ конечной его цѣли. Человѣкъ способенъ и къ созерцанію Бога. Но въ настоящей жи-

*) Pr. Sec. quaest. 3.

зни невозможно ни то, ни другое. Полное блаженство исключаетъ всякое зло и исполняетъ всякое желаніе, что̀ на землѣ не мыслимо. Въ настоящей жизни невозможно и созерцаніе божественной сущности. Естественными человѣческими средствами, приспособленными къ земной жизни, можетъ быть достигнуто только несовершенное блаженство. Полное же познаніе Бога превышаетъ естество всякаго сотвореннаго существа, а потому можетъ быть достигнуто только сверхъестественнымъ путемъ, особеннымъ дѣйствіемъ Бога, и въ будущей жизни. Главная движущая сила, направляющая человѣка къ этой конечной цѣли, есть божественная благодать. Со стороны же человѣка требуются: 1) прямота воли, которая есть ничто иное, какъ должный порядокъ воли въ отношеніи къ цѣли; она требуется, какъ должное расположеніе матеріи къ воспринятію формы; 2) извѣстныя дѣйствія, которыя называются заслугами, ибо всякое благо достигается посредствомъ движенія и дѣйствія. Но во всякомъ случаѣ, собственной дѣятельности несовершенныхъ существъ недостаточно для достиженія совершеннаго блага; здѣсь необходима высшая сила *).

Въ этихъ мысляхъ св. Ѳомы многое заимствовано у Аристотеля, именно, начало конечной цѣли и предпочтеніе теоретическаго разума практическому. Но здѣсь мы можемъ видѣть то различіе между обоими ученіями, на которое мы указывали выше. У древняго мыслителя конечная цѣль человѣка есть исполненіе естественнаго его назначенія; она достигается самымъ развитіемъ его природы. Это — цѣль вну-

*) Pr. Sec. quaest. 5.

тренняя, присущая предмету. У св. Ѳомы, напротивъ, согласно съ христіанскимъ ученіемъ, цѣль полагается внѣшняя, сверхъестественная, уходящая за предѣлы этого міра, недостижимая данными природою средствами. Это — цѣль, къ которой человѣкъ, по вѣчнымъ уставамъ, предназначается Богомъ, и къ которой онъ направляется Творцомъ. Свобода человѣка состоитъ здѣсь единственно въ покорности ниспосланному Богомъ закону, въ награду за что онъ можетъ ожидать вѣчнаго блаженства на небѣ. Очевидно, что мысли Аристотеля служили только матеріаломъ для совершенно инаго зданія.

Однако, заимствованныя у Аристотеля начала послужили къ тому, что св. Ѳома удѣлилъ нѣкоторое мѣсто и самодѣятельности человѣка. Онъ призналъ необходимость заслугъ для полученія вѣчнаго блаженства. Это было существеннымъ отклоненіемъ отъ ученія Августина, который все приписывалъ одной благодати и отрицалъ всякое участіе человѣческой воли въ достиженіи небесной цѣли. Впослѣдствіи этотъ вопросъ сдѣлался предметомъ горячихъ споровъ между католиками и протестантами. Послѣдніе отвергли ученіе св. Ѳомы и съ своей точки зрѣнія возвратились къ чистой теоріи Августина.

Требованіе прямоты воли и извѣстныхъ нравственныхъ дѣйствій для достиженія конечной цѣли человѣческой жизни приводитъ св. Ѳому къ разсмотрѣнію самаго существа воли. Собственно человѣческія дѣйствія, говоритъ онъ, суть тѣ, которыя добровольны, которыя истекаютъ изъ воли. Воля же опредѣляется какъ разумное стремленіе (appetitus rationalis) *).

*) Pr. Sec. quaest. 8.

Однако, воля не всегда движется разумомъ; могутъ быть разнообразные мотивы и различные двигатели. Этотъ вопросъ важенъ для опредѣленія свободы воли. Св. Ѳома исчисляетъ четыре двигателя: 1) разумъ, ибо воля движется въ виду цѣли, а цѣль представляется разумомъ; 2) чувственныя наклонности, которыя располагаютъ человѣка къ представленію извѣстной желанной цѣли; 3) сама воля, которая иногда сама себя движетъ, ибо когда она хочетъ цѣли, то она хочетъ и того, что нужно для достиженія цѣли; 4) наконецъ, внѣшніе двигатели: съ одной стороны объектъ, возбуждающій желаніе и движеніе, съ другой стороны первоначальный двигатель, ибо всякое движеніе воли, входя въ общую связь причинъ и слѣдствій, само зависитъ отъ предшествующаго движенія, а въ безконечность идти невозможно. Но такъ какъ движенія воли свободны, то есть проистекаютъ изъ самаго ея естества, то первоначальнымъ двигателемъ можетъ быть здѣсь только причина самаго естества, то есть Богъ. Этимъ воля отличается отъ естественныхъ предметовъ. Въ послѣднихъ могутъ происходить движенія, и не проистекающія изъ ихъ естества, а насильственныя, гдѣ первоначальнымъ двигателемъ является какой-нибудь внѣшній предметъ, напримѣръ, когда камень бросается къ верху. Въ волѣ же всѣ движенія исходятъ изнутри, слѣдовательно, первоначальною причиною движенія можетъ быть только причина самой воли, то есть Богъ*).

Такимъ образомъ, по теоріи св. Ѳомы, воля потому только свободна, что она движется къ цѣли не

*) Pr. Sec. quaest. 9.

внѣшними предметами, а самимъ Богомъ. Сообразно съ своимъ ученіемъ о господствѣ въ мірѣ вѣчнаго закона и предуставленнаго Богомъ порядка, св. Ѳома естественно долженъ былъ подчинить и движенія воли общей связи причинъ и слѣдствій, восходящей къ первой причинѣ — къ Богу. Но этимъ, собственно говоря, уничтожается человѣческая свобода. Стоицизмъ, послѣдовательно развивая свои начала, дѣйствительно ее отрицалъ, признавая повсюду господство необходимости, или рока. Св. Ѳома въ этомъ отношеніи не могъ уклониться отъ христіанскаго ученія; онъ находилъ здѣсь поддержку и въ авторитетѣ Аристотеля. Поэтому онъ старается спасти свободу, объясняя, что Богъ не движетъ волю необходимымъ образомъ, ибо онъ движетъ вещи сообразно съ ихъ природою, а природа воли состоитъ въ томъ, что она не опредѣляется къ одному какому-либо дѣйствію, а относится безразлично ко многимъ *). Нельзя не сказать, что это объясненіе нисколько не разрѣшаетъ затрудненія. Спрашивается: чѣмъ же опредѣляется движеніе воли къ тому или другому предмету, и въ какомъ отношеніи находится эта второстепенная причина къ первоначальной? Когда мы понимаемъ все мірозданіе какъ общую цѣпь причинъ и слѣдствій, идущую съ верху до низу въ неизмѣнномъ порядкѣ, мы непремѣнно должны отъ каждой второстепенной причины восходить къ предшествующей, и такъ далѣе къ первому двигателю, и тогда все представится намъ произведеніемъ необходимости. Для свободы здѣсь нѣтъ мѣста.

Св. Ѳома переходитъ затѣмъ къ различнымъ

*) Pr. Sec. quaest. 10.

свойствамъ движеній воли. Существенно въ нихъ то, что они могутъ быть нравственны или безнравственны, то есть, направляться къ добру или отклоняться отъ него. Но здѣсь возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ возможны вообще безнравственныя дѣйствія? Воля всегда движется въ виду цѣли, то есть, представляемаго добра; всякое бытіе, какъ предметъ желанія, есть добро; слѣдовательно, воля, повидимому, всегда стремится къ добру. Что же означаетъ въ ней зло? Такъ какъ добро и бытіе одно и тоже, отвѣчаетъ св. Ѳома, то очевидно, что вещь настолько хороша, насколько въ ней есть бытіе, и настолько дурна, насколько въ ней есть недостатковъ и несовершенствъ. Зло имѣетъ, слѣдовательно, значеніе чисто отрицательное. Въ приложеніи къ волѣ, которая всегда движется въ виду цѣли, добро и зло зависятъ главнымъ образомъ отъ свойства самой цѣли и отъ расположенія дѣйствія въ отношеніи къ ней. Но внѣшнія движенія воли зависятъ отъ внутреннихъ; первыя относятся къ послѣднимъ, какъ матерія къ формѣ. Внѣшнія дѣйствія тогда только нравственны, когда они добровольны. Слѣдовательно, весь вопросъ сводится къ тому, какова цѣль внутренняго движенія воли и какъ располагается воля къ ея достиженію? Цѣль, или предметъ воли, ей соразмѣрный, единственно тотъ, который представляется ей разумомъ, ибо добро чувственное всегда частное и неполное; одинъ разумъ даетъ понятіе о добрѣ всеобщемъ и совершенномъ. Слѣдовательно, доброта воли зависитъ отъ покорности ея разуму. Разумъ есть правило и мѣрило воли. Но такъ какъ всякая второстепенная причина заимствуетъ свою силу отъ причины пер-

воначальной, то и человѣческій разумъ получаетъ свое значеніе, какъ правило воли, отъ верховнаго, божественнаго разума, который, какъ правило и мѣрило движеній, есть вѣчный законъ... Поэтому доброта воли гораздо болѣе зависитъ отъ ея соразмѣрности съ вѣчнымъ закономъ, нежели съ человѣческимъ разумомъ *).

Такимъ образомъ, мы приходимъ къ понятію о законѣ. Онъ опредѣляется какъ правило, которымъ измѣряется должный порядокъ въ виду цѣли. Соразмѣрность съ нимъ человѣческихъ дѣйствій называется *правдою* (rectitudo), несоразмѣрность *грѣхомъ* (peccatum). Законъ существуетъ во всемъ; въ предметахъ естественныхъ это — законъ самой природы, имѣющей наклонность къ цѣли; въ дѣйствіяхъ же воли низшее правило дается человѣческимъ разумомъ, высшее — вѣчнымъ закономъ. Насколько дѣйствіе сообразно съ этими правилами, настолько оно добро и праведно; насколько оно отъ нихъ отклоняется, настолько оно зло и грѣхъ **). Тоже прилагается и къ человѣческимъ страстямъ, которыя сами по себѣ ни праведны, ни грѣховны, но становятся таковыми по отношенію къ разуму и закону. Насколько онѣ подчиняются разуму, настолько онѣ хороши; насколько онѣ отклоняются отъ должнаго порядка, настолько онѣ дурны ***).

Ѳома Аквинскій развилъ цѣлую теорію страстей; но она не касается нашего предмета. Для ученія о правдѣ и законѣ гораздо важнѣе то, что онъ говоритъ о добродѣтели, какъ качествѣ, направляю-

*) Pr. Sec. quaest. 18, 19.
**) Pr. Sec. quaest. 21.
***) Pr. Sec. quaest. 24.

щемъ человѣка къ цѣли. Слѣдуя Аристотелю, св. Ѳома опредѣляетъ добродѣтель какъ добрую привычку (habitus) души. Привычкою же называется расположеніе, или порядокъ вещи въ отношеніи къ себѣ или другимъ. Такимъ образомъ, добродѣтель, также какъ и законъ, приводится къ понятію о порядкѣ. Это опредѣленіе добродѣтели вытекаетъ изъ того, что добродѣтель вообще есть совершенство какой-либо способности, то есть, наилучшее расположеніе способности къ достиженію цѣли. Въ естественныхъ предметахъ это совершенство установляется самою ихъ природою, которая направляетъ ихъ къ цѣли. Въ человѣческой же волѣ этого быть не можетъ, ибо воля не опредѣляется природою къ чему-либо одному, а безразлична ко многому; поэтому здѣсь совершенство дается только привычкою Отсюда слѣдуетъ, что добродѣтель есть извѣстная привычка *).

Къ этимъ понятіямъ, заимствованнымъ у Аристотеля, св. Ѳома присоединяетъ опредѣленіе Августина, что добродѣтель есть доброе качество души, которое Богъ производитъ въ насъ безъ нашей воли (quam Deus in nos sine nobis operatur) **). Это опять совершенное противорѣчіе съ ученіемъ греческаго философа. Св. Ѳома согласуетъ эти два разнородныя начала, раздѣляя, сообразно съ средневѣковой теоріею, человѣческія добродѣтели на естественныя и «влитыя» (virtutes infusae). Первыя пріобрѣтаются естественными силами человѣка и ведутъ его къ блаженству, соразмѣрному съ земнымъ его состоя-

*) Pr. Sec. quaest. 55.
**) Тамъ же.

ніемъ; вторыя сообщаются ему благодатью и ведутъ его къ блаженству, превышающему его природу. Послѣднія называются также богословскими добродѣтелями (virtutes theologicae), потому что онѣ устрояютъ человѣка для Бога, вливаются въ него однимъ Богомъ и открываются намъ изъ св. Писанія. Естественныя добродѣтели раздѣляются на умственныя и нравственныя, ибо такъ какъ всѣ дѣйствія берутъ свое начало отъ двухъ способностей, отъ разума и воли, то добродѣтель можетъ состоять въ совершенствѣ того или другаго. Богословскія добродѣтели точно также совершенствуютъ разумъ и волю, но придавая имъ сверхъестественныя начала. Приложеніе разума къ тому, что ему непонятно, есть вѣра; стремленіе воли къ тому, что по природѣ для нея не желательно, есть надежда; наконецъ, соединеніе воли съ тѣмъ, что естественнымъ путемъ ей не сообщается, есть любовь. По порядку происхожденія, любовь послѣдняя изъ всѣхъ добродѣтелей, но въ порядкѣ совершенства она высшая изъ всѣхъ: она форма и источникъ остальныхъ *).

Аристотель опредѣлялъ добродѣтель какъ средину между двумя крайностями. Ѳома Аквинскій разбираетъ и этотъ вопросъ, который имѣетъ значеніе для ученія о правдѣ. Онъ различаетъ средину разума (medium rationis) и средину вещи (medium rei). Первая состоитъ въ сообразности съ разумомъ, какъ съ мѣриломъ, на что указываетъ Аристотель. Таково существо нравственной добродѣтели, ибо совершенство желательной способности состоитъ именно въ подчиненіи ея разуму. Превышеніе ука-

*) Pr. Sec. quaest. 62.

занной разумомъ мѣры есть излишекъ, недостиженіе мѣры — недостатокъ, средина же есть соотвѣтствіе мѣрилу. Но въ нѣкоторыхъ добродѣтеляхъ требуется и средина вещи, именно въ правдѣ, которая относится къ внѣшнимъ предметамъ и состоитъ въ воздаяніи каждому должнаго, ни болѣе, ни менѣе. Что же касается до богословскихъ добродѣтелей, то въ нихъ средины собственно нѣтъ, ибо здѣсь мѣрило — Богъ, который превосходитъ всѣ человѣческія способности. Поэтому, въ приближеніи къ Нему не можетъ быть избытка. Только случайно (per accidens), по отношенію къ нашимъ способностямъ, и здѣсь можно различить средину, ибо мы должны стремиться къ Богу сообразно съ нашимъ состояніемъ *).

За общимъ ученіемъ о добродѣтели слѣдуетъ у св. Ѳомы ученіе о законѣ, ибо добродѣтель направляется къ своей цѣли закономъ и состоитъ въ подчиненіи закону. Здѣсь св. Ѳома даетъ два опредѣленія закона: одно предварительное, другое болѣе полное и подробное, вытекающее изъ разсмотрѣнія существа и главныхъ принадлежностей закона. Предварительное опредѣленіе слѣдующее: законъ есть извѣстное правило и мѣрило дѣйствій, которымъ кто-либо побуждается къ дѣйствію или воздерживается отъ онаго (lex est quaedam regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur). Въ чемъ же состоитъ существо этого мѣрила? Въ каждомъ родѣ или разрядѣ вещей, говоритъ Аристотель, начало есть правило и мѣрило всѣхъ предметовъ, принадле-

*) Pr. Sec. quaest. 64.

жащихъ къ этому роду: напримѣръ, въ числахъ единица. Въ дѣйствіяхъ первое начало есть разумъ; слѣдовательно, законъ есть нѣчто принадлежащее къ разуму. Въ разумѣ же, въ приложеніи къ дѣйствіямъ, первое начало есть цѣль; для человѣка эта цѣль есть блаженство. Слѣдовательно, сущность закона состоитъ въ устроеніи порядка человѣческой жизни въ отношеніи къ блаженству. Далѣе, всякая часть устрояется въ виду цѣлаго, какъ несовершенное въ виду совершеннаго. Но человѣкъ есть членъ государства, составляющаго совершенный союзъ, (communitatis perfectae); слѣдовательно, законъ долженъ главнымъ образомъ имѣть въ виду общественное благо. Къ послѣднему, какъ къ высшему началу, должны быть приведены всѣ частныя предписанія относительно отдѣльныхъ дѣйствій, ибо во всякомъ порядкѣ низшее устрояется въ виду высшаго. Такимъ образомъ, весь законъ долженъ имѣть въ виду общее благо. Св. Ѳома очевидно увлекается здѣсь Аристотелемъ; онъ приводитъ даже мнѣніе греческаго философа о государствѣ, какъ совершенномъ союзѣ людей, тогда какъ, въ сущности, это мнѣніе вовсе не клеится съ направленіемъ схоластики. Далѣе, относительно закона возникаетъ вопросъ: кому принадлежитъ его установленіе? Устроять въ виду цѣли, говоритъ св. Ѳома, слѣдуетъ тому, кому принадлежитъ самая цѣль. Поэтому, устроять людей въ виду блага цѣлаго общества должно или самое общество или тотъ, кто заступаетъ его мѣсто (est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem). Слѣдовательно, законодателемъ можетъ быть или цѣлое общество или то общественное лицо, на которое возложено попеченіе объ общемъ благѣ. Наконецъ,

существенное условіе закона состоитъ въ его обнародованіи, ибо всякое мѣрило получаетъ значеніе черезъ то, что оно прилагается къ измѣряемому, а въ человѣкѣ это приложеніе совершается посредствомъ обнародованія.

Изъ всѣхъ этихъ свойствъ св. Ѳома выводитъ слѣдующее полнѣйшее опредѣленіе закона: законъ есть извѣстное установленіе разума для общаго блага, обнародованное тѣмъ, кто имѣетъ попеченіе объ обществѣ (lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata) *).

Затѣмъ св. Ѳома переходитъ къ различнымъ видамъ закона. Согласно съ раздѣленіемъ добродѣтелей на естественныя и сообщаемыя благодатью, св. Ѳома принимаетъ и двоякаго рода законъ: человѣческій и божественный. Но такъ какъ каждый изъ этихъ разрядовъ въ свою очередь раздѣляется на естественный и положительный, то отсюда проистекаютъ четыре вида закона: вѣчный, естественный, человѣческій и божественный. Вѣчный законъ есть самъ божественный Разумъ, управляющій міромъ. Вся вселенная образуетъ совершенное общество, управляемое верховнымъ Разумомъ; а такъ какъ Богъ понимаетъ все подъ формою вѣчности, то это законъ вѣчный. Будучи правиломъ и мѣриломъ всего сущаго, онъ прилагается ко всѣмъ вещамъ, которыя поэтому всѣ ему причастны. Въ естественныхъ предметахъ это пріобщеніе къ вѣчному закону проявляется въ законахъ природы, силою естественной наклонности направляющихъ ка-

*) Pr. Sec. quaest. 90.

ждую вещь къ ея цѣли; въ разумныхъ существахъ, отраженіе въ нихъ вѣчнаго закона называется закономъ естественнымъ, который истекаетъ изъ разума и заключаетъ въ себѣ нѣкоторыя общія практическія начала, или аксіомы, не требующія доказательствъ. Изъ этихъ началъ практическій разумъ выводитъ частныя приложенія, которыя называются человѣческимъ или положительнымъ закономъ. Наконецъ, кромѣ естественнаго и человѣческаго закона, для направленія человѣческой жизни нуженъ еще божественный, или откровенный законъ. Онъ необходимъ: 1) потому что человѣкъ устрояется въ виду цѣли, превосходящей естественныя его способности; 2) потому что по недостаточности человѣческаго сужденія бываютъ различныя мнѣнія о томъ, что слѣдуетъ дѣлать, а изъ этого проистекаетъ разнообразіе законовъ, которое вызываетъ потребность въ высшемъ, несомнѣнномъ руководствѣ; 3) потому что человѣкъ не можетъ судить о внутреннихъ движеніяхъ души, которыя поэтому недоступны человѣческому закону, а между тѣмъ необходимы для совершенства добродѣтели; 4) наконецъ, потому что человѣческій законъ не можетъ искоренить всякаго зла, такъ какъ онъ, по своему несовершенству, стараясь истребить зло, вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожилъ бы многое доброе; поэтому грѣхи, которые не запрещаются человѣческимъ закономъ, запрещаются божественнымъ*). Легко усмотрѣть, что во всемъ этомъ раздѣленіи законъ юридическій не отличается отъ нравственнаго.

Св. Ѳома подробно разсматриваетъ одинъ за дру-

---

*) Pr. Sec. quaest. 91.

гимъ отдѣльные виды закона. Менѣе всего можно сказать о законѣ вѣчномъ, скрытомъ въ глубинѣ божественнаго Разума. На него можно только указать, какъ на источникъ всякаго закона. Во всякомъ дѣлателѣ, говоритъ св. Ѳома, дѣйствію необходимо предшествуетъ понятіе о томъ, что онъ дѣлаетъ. Это понятіе называется искусствомъ, образцомъ или идеею. Точно также и во всякомъ правителѣ управленію предшествуетъ понятіе порядка, въ которомъ должны совершаться дѣйствія подчиненныхъ. Это понятіе называется закономъ. Сообразно съ этимъ божественная мудрость, насколько ею создаются вещи, получаетъ значеніе искусства, образца или идеи, а насколько она все устрояетъ и направляетъ къ цѣли, она получаетъ значеніе закона. Поэтому вѣчный законъ ничто иное, какъ божественная мудрость, направляющая всѣ дѣйствія и движенія вещей. Но когда нѣсколько двигателей устрояются въ извѣстномъ порядкѣ, тогда необходимо, чтобы второстепенные двигатели заимствовали свою силу отъ первоначальнаго. Поэтому и въ правителяхъ разумъ управленія, то есть понятіе, по которому оно совершается, долженъ идти отъ высшаго правителя къ низшему. А такъ какъ законъ есть разумъ управленія, то всѣ низшіе законы должны проистекать отъ закона вѣчнаго *).

Отраженіе вѣчнаго закона въ человѣческомъ разумѣ есть законъ естественный. Онъ относится къ практическому разуму, какъ первоначальныя аксіомы ума относятся къ разуму теоретическому. Какъ въ познаніи первое понятіе есть бытіе, такъ первое

*) Pr. Sec. quaest. 93.

практическое понятіе есть добро, ибо всякое дѣйствіе имѣетъ въ виду цѣль, которая и есть добро. Поэтому, основное начало естественнаго закона состоитъ въ томъ, что надобно дѣлать добро и избѣгать зла. Всѣ предписанія естественнаго закона коренятся въ этомъ. Слѣдовательно, къ естественному закону принадлежитъ все, что практическій разумъ признаетъ за человѣческое добро. А такъ какъ естественное добро присуще самой природѣ человѣка, то разумъ считаетъ добромъ все то, къ чему человѣкъ имѣетъ естественную наклонность. Поэтому порядокъ предписаній естественнаго закона есть самый порядокъ естественныхъ наклонностей человѣка. Этотъ порядокъ, какъ и самый разумъ, идетъ отъ общаго къ частному. Прежде всего, сюда относится то, что̀ обще всѣмъ существамъ, именно, стремленіе къ самосохраненію; затѣмъ то, что̀ обще всѣмъ животнымъ, какъ-то, половыя отношенія и воспитаніе дѣтей; наконецъ то, что собственно принадлежитъ разумнымъ существамъ,— познаніе Бога и общежитіе *).

Это приведеніе предписаній естественнаго закона къ порядку природныхъ наклонностей человѣка, очевидно, основано на заимствованномъ у Аристотеля началѣ внутренней, присущей вещамъ цѣли, которая движетъ ихъ къ добру. Но принявши это начало, чтобы найти какое-нибудь содержаніе для естественнаго закона, св. Ѳома немедленно видоизмѣняетъ его, сообразно съ собственнымъ направленіемъ, и становится на точку зрѣнія стоиковъ. Естественная наклонность человѣка, какъ разумнаго существа, говоритъ онъ, состоитъ не въ томъ, чтобы

---

r. Sec. quaest. 94.

повиноваться страстямъ, а въ томъ, чтобы дѣйствовать по указаніямъ разума. Поэтому, къ естественному закону принадлежатъ всѣ дѣйствія человѣка, насколько они разумны, или, что тоже самое, насколько они добродѣтельны. Въ отдѣльныхъ случаяхъ разумъ можетъ даже считать полезнымъ для человѣческой жизни такія дѣйствія, къ которымъ у человѣка вовсе нѣтъ природной наклонности. Съ другой стороны, практическій разумъ въ своихъ выводахъ и приложеніяхъ далеко не даетъ такихъ несомнѣнныхъ истинъ, какъ разумъ теоретическій. Практическій разумъ имѣетъ дѣло съ случайнымъ; несмотря на достовѣрность общихъ началъ, въ частностяхъ могутъ быть отклоненія, какъ вслѣдствіе обстоятельствъ, такъ и вслѣдствіе невѣдѣнія, происходящаго отъ искаженнаго разума, отъ страстей и дурныхъ привычекъ. Поэтому, въ естественномъ законѣ общія начала одни для всѣхъ, общіе выводы также неизмѣнны, но въ отдѣльныхъ случаяхъ законъ можетъ измѣняться *). Ясно, что у св. Ѳомы борются разнородныя направленія; очевидно также, что когда онъ старается свести содержаніе естественнаго закона къ предписаніямъ разума, онъ впадаетъ въ тавтологію: разумъ предписываетъ дѣлать добро, а добро есть то, что предписывается разумомъ. Это̀ и заставляетъ его прибѣгать къ порядку естественныхъ наклонностей человѣка. Причина этихъ колебаній лежитъ отчасти въ самомъ существѣ дѣла. Естественный законъ, какъ общее предписаніе разума, есть законъ чисто формальный; содержаніе свое онъ необходимо получаетъ извнѣ. Это начало, выясненное новѣйшею филосо-

*) Тамъ же.

фіею, не могло быть понято св. Ѳомою. Отсюда его недоумѣнія и противорѣчія.

Недостаточность естественныхъ наклонностей человѣка оказывается и въ томъ, что для совершенства добродѣтели однѣхъ наклонностей мало; нужна дисциплина. Отсюда необходимость человѣческаго или положительнаго закона. Есть люди, склонные къ пороку, не внимающіе увѣщаніямъ. Надобно принуждать ихъ силою и страхомъ, чтобъ они воздержались отъ зла, не нарушали чужаго спокойствія, и, наконецъ, сами становились бы добродѣтельными, дѣлая впослѣдствіи по привычкѣ то, что прежде дѣлали изъ страха. Такимъ образомъ, для спокойствія людей и для развитія въ нихъ добродѣтели необходимы человѣческіе законы *).

И здѣсь, какъ и во всемъ своемъ ученіи, Ѳома Аквинскій смѣшиваетъ юридическій законъ съ нравственнымъ. Цѣлью принудительнаго закона полагается развитіе всѣхъ добродѣтелей. Сообразно съ тѣми же началами, онъ совершенно подчиняетъ положительный законъ естественному. Только то постановленіе, говоритъ онъ, имѣетъ силу закона, которое само въ себѣ справедливо; справедливость же опредѣляется сообразностью съ правилами разума, то есть, съ естественнымъ закономъ. Слѣдовательно, человѣческій законъ настолько законъ, насколько онъ проистекаетъ изъ закона естественнаго; отклоненіе же отъ естественнаго закона не есть законъ, а искаженіе закона. Однако, въ человѣческомъ законѣ есть элементъ, который зависитъ единственно отъ человѣческаго усмотрѣнія. Человѣческій законъ есть приложеніе закона естественнаго; но это при-

*) Pr. Sec. quaest. 95.

ложеніе можетъ быть двоякаго рода: какъ выводъ слѣдствія изъ причины и какъ частное опредѣленіе, привходящее къ общему началу, напримѣръ, размѣръ наказанія. Первое получаетъ силу отъ естественнаго закона, второе единственно отъ человѣческаго *).

Это приводитъ св. Ѳому къ разсмотрѣнію вопроса объ обязательной силѣ человѣческаго закона. Обязателенъ для совѣсти только тотъ законъ, который справедливъ; слѣдовательно, надобно знать, какіе законы должно считать справедливыми и какіе нѣтъ. Это зависитъ прежде всего отъ круга дѣйствія закона. Необходимо опредѣлить, что̀ законъ можетъ предписывать; тогда мы будемъ знать, чему слѣдуетъ повиноваться. При разрѣшеніи этого вопроса, первое, что нужно имѣть въ виду, есть опять начало цѣли. Всякое дѣло должно быть соразмѣрно съ своею цѣлью, а цѣль закона — общее благо. Поэтому законъ долженъ имѣть предметомъ не отдѣльныя лица, дѣйствія и времена, а только общее всѣмъ лицамъ, дѣйствіямъ и временамъ. Съ этой точки зрѣнія, законъ можетъ предписывать всѣ добродѣтели, ибо нѣтъ добродѣтели, которой дѣйствія не требовались бы или не устроялись въ виду общаго блага (non sint ordinabiles in bonum commune); но онъ не предписываетъ всѣхъ дѣйствій каждой добродѣтели, а единственно тѣ, которыя нужны для общаго блага. Съ другой стороны, законъ долженъ соображаться съ состояніемъ людей, ибо всякое мѣрило должно быть соразмѣрно съ измѣряемымъ. Несовершеннымъ существамъ невозможно дать тотъ же законъ, какъ совершеннымъ; а такъ какъ общество лю-

*) Тамъ же.

дей, для которыхъ издается законъ, большею частью состоитъ изъ несовершенныхъ, то законъ не можетъ воспрещать всѣхъ пороковъ: онъ запрещаетъ только важнѣйшіе, отъ которыхъ можетъ воздерживаться большинство людей. Къ этому присоединяется и то соображеніе, что хотя законъ имѣетъ въ виду дѣлать людей добродѣтельными, однако не вдругъ, а постепенно, по мѣрѣ возможности *).

Таковъ долженъ быть характеръ предписаній человѣческаго закона. Отсюда можно судить, какіе законы слѣдуетъ считать справедливыми. Законы называются справедливыми: 1) по цѣли, когда они имѣютъ въ виду общее благо; 2) по происхожденію, когда изданный законъ не превышаетъ власти издающаго; 3) по формѣ, когда въ виду общаго блага налагаются на подданныхъ тяжести уравнительныя. Несправедливость же закона можетъ быть двоякая: 1) вслѣдствіе противорѣчія съ человѣческимъ благомъ, когда законъ издается для частной пользы законодателя, или превышаетъ данную ему власть, или, наконецъ, налагаетъ на подданныхъ неуравнительныя тяжести; 2) вслѣдствіе противорѣчія съ божественными установленіями. Законы перваго рода надобно считать болѣе насиліемъ, нежели законами; они не обязательны для подданныхъ; но послѣднимъ не воспрещается исполнять ихъ для избѣжанія соблазна, что̀ заставляетъ иногда человѣка отступаться отъ своего права. Законы же втораго рода вовсе не слѣдуетъ исполнять, ибо Богу надобно повиноваться болѣе, нежели человѣку. Отправляясь отъ этихъ началъ, св. Ѳома толкуетъ текстъ апостола Павла:

*) Pr. Sec. quaest. 96.

нѣсть бо власть, аще не отъ Бога; тѣмже противляяйся власти Божію повелѣнію противляется. Здѣсь, говоритъ св. Ѳома, надобно разумѣть: *во всемъ, что принадлежитъ къ порядку власти* (in his, quae ad potestatis ordinem pertinent). Но установленный Богомъ порядокъ власти не простирается на предписанія, противныя Божьимъ повелѣніямъ; въ немъ не заключается и право налагать на подданныхъ несправедливыя тяжести. Потому, въ этихъ случаяхъ нѣтъ обязанности повиноваться закону, если можно сопротивляться безъ соблазна или безъ значительнаго вреда для себя и для другихъ.

Ограничивая такимъ образомъ обязательную силу положительнаго закона, поставляя ее въ зависимость отъ субъективнаго мнѣнія подчиненныхъ, св. Ѳома съ другой стороны, распространяетъ ее на всѣ лица безъ исключенія. Отъ закона не изъяты и праведные; о нихъ говорится, что законъ имъ не положенъ, единственно въ томъ смыслѣ, что исполняя его добровольно, они не подлежатъ принужденію. Точно такъ же князь или законодатель связанъ закономъ въ своей совѣсти, хотя онъ не подчиняется принудительной силѣ, такъ какъ послѣдняя исходитъ отъ него самого. Наконецъ, и духовныя лица, для которыхъ установленъ законъ Духа Святаго, освобождаются отъ низшаго, человѣческаго закона, только когда послѣдній противорѣчитъ высшему; иначе они самимъ закономъ Святаго Духа подчиняются человѣческому закону, по словамъ апостола: *повинитеся убо всякому человѣчу созданію Господа ради* (I Петр., II, 13) *).

*) Pr. Sec. quaest. 96.

Наконецъ, четвертый видъ закона есть законъ божественный или откровенный. Онъ раздѣляется на ветхозавѣтный и новозавѣтный. Первый заключаетъ въ себѣ прежде всего предписанія нравственныя, которыхъ обязательная сила открывается изъ самаго разума, затѣмъ предписанія церемоніальныя и судебныя, заимствующія свою силу отъ положительныхъ опредѣленій откровеннаго закона. Изъ числа послѣднихъ, одни опредѣляютъ отношенія людей къ Богу, другія — отношенія ихъ другъ къ другу. Новый же Завѣтъ данъ людямъ главнымъ образомъ для того, чтобы сообщить имъ благодать Святаго Духа. Для этого нужна вѣра, дѣйствующая посредствомъ любви; съ этою цѣлью установлены и таинства. Остальное предоставляется усмотрѣнію властей, свѣтскихъ и духовныхъ.

Таково ученіе Ѳомы Аквинскаго о законѣ. Въ связи съ нимъ находится и ученіе его о правѣ. Держась нравственнаго начала, онъ производитъ право отъ правды. Правда есть извѣстная добродѣтель. Особенность ея состоитъ въ томъ, что она устрояетъ человѣка въ отношеніи къ другимъ (ordinat hominem in his, quae sunt ad alterum), тогда какъ остальныя добродѣтели устрояютъ человѣка въ отношеніи къ себѣ самому. Послѣднія касаются внутреннихъ страстей; онѣ подчиняютъ страсти разуму, вслѣдствіе чего здѣсь средина, составляющая добродѣтель, есть средина разума. Напротивъ, правда касается воли и внѣшнихъ дѣйствій человѣка въ отношеніи къ другимъ; поэтому здѣсь средина состоитъ въ равенствѣ вещи или дѣйствія съ другими, ибо равенство есть средина между бо́льшимъ и меньшимъ. Поэтому средина правды есть средина вещи.

Уравненіе въ отношеніи къ другимъ состоитъ въ воздаяніи каждому того, что ему принадлежитъ ни больше, ни меньше. Этимъ оправдывается опредѣленіе римскихъ юристовъ: правда есть постоянная и непрерывная воля воздавать каждому свое (justitia est constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi) *).

Право есть объектъ правды. Оно опредѣляется какъ дѣйствіе, уравненное въ отношеніи къ другому, въ силу какого-либо способа уравненія (jus sive justum est aliquod adaequatum alteri secundum aliquod aequalitatis modum). Способъ же уравненія можетъ быть двоякій: по природѣ вещей или въ силу человѣческаго установленія. Отсюда раздѣленіе права на естественное и положительное. Третій видъ права, который обыкновенно принимался въ то время по примѣру римскихъ юристовъ, право народовъ (jus gentium), св. Ѳома считаетъ только видомъ естественнаго права, насколько послѣднее касается собственно человѣка, а не обще всѣмъ животнымъ. Раздѣляя такимъ образомъ право на естественное и положительное, св. Ѳома и здѣсь, какъ въ ученіи о законѣ, утверждаетъ, что человѣческое установленіе можетъ сдѣлать правомъ только то, что не противорѣчитъ праву естественному. Тоже раздѣленіе онъ прилагаетъ и къ божественному праву, установляемому божественнымъ закономъ **).

Слѣдуя Аристотелю въ ученіи о равенствѣ, какъ существѣ правды, св. Ѳома принимаетъ и раздѣленіе правды на уравнивающую и распредѣляющую. Но онъ выводитъ это раздѣленіе изъ самаго разли-

*) Secunda Secundae, quaest. 57, art. 1., quaest. 58, art. 1, 10, 11.
**) Sec. Sec. quaest. 57, art. 2.

чія отношеній между людьми. Устроеніе человѣка въ отношеніи къ другимъ можетъ быть двоякое: въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ и въ отношеніи къ обществу людей. Въ первомъ случаѣ отдается каждому то, что ему принадлежитъ. Это совершается посредствомъ ариѳметическаго равенства, которымъ уравнивается вещь съ вещью. Во второмъ случаѣ дается каждому столько, насколько онъ имѣетъ участія въ цѣломъ. Здѣсь уравниваются вещи въ отношеніи къ неравнымъ лицамъ, а это совершается посредствомъ геометрической пропорціи. Въ первомъ случаѣ законъ правды есть воздаяніе равнаго за равное (contrapassum), въ послѣднемъ нѣтъ, ибо здѣсь установляется отношеніе вещи не къ другой вещи, а къ лицамъ *). Изъ этихъ двухъ видовъ правды высшій есть правда распредѣляющая, ибо всѣ люди, состоящіе въ обществѣ, являются членами цѣлаго, а членъ устрояется въ виду цѣлаго; слѣдовательно, благо каждаго члена должно быть устроено въ виду пользы цѣлаго. Такимъ образомъ, всѣ добродѣтели, устрояющія человѣка въ отношеніи къ себѣ самому и къ другимъ, приводятся къ правдѣ распредѣляющей, какъ къ высшему мѣрилу; а такъ какъ устроеніе человѣка въ виду общаго блага принадлежитъ закону, то эта правда называется также *законною*, ибо она приводитъ человѣка въ согласіе съ закономъ. Поэтому, законная правда властвуетъ надъ всѣми добродѣтелями, какъ общая причина, ихъ направляющая **). Сама по себѣ взятая, правда не заключаетъ въ себѣ матеріала всѣхъ добродѣтелей, ибо она опредѣляетъ только внѣшнія отно-

*) Sec. Sec. quaest. 61, art. 1.
**) Sec. Sec. quaest. 58, art. 5.

шенія человѣка, не касаясь внутреннихъ движеній души. Но косвенно, какъ высшее, направляющее начало, правда относится ко всѣмъ частямъ души и ко всѣмъ добродѣтелямъ *). Изъ этого ясно, что общая или законная правда выше всѣхъ другихъ нравственныхъ добродѣтелей. Но и частная правда устрояющая человѣка въ отношеніи къ отдѣльнымъ лицамъ, имѣетъ преимущество передъ другими добродѣтелями, 1) потому что субъектъ ея — воля, а субъектъ другихъ добродѣтелей — страсть; 2) потому что она имѣетъ въ виду благо не только самого дѣйствующаго лица, но и другихъ **).

Въ этомъ ученіи о правдѣ св. Ѳома является чистымъ послѣдователемъ древняго идеализма. Но у него выступаютъ совершенно иныя начала, когда онъ говоритъ о добродѣтеляхъ, сопряженныхъ съ правдою. Сюда онъ относитъ религію, благочестіе и уваженіе (observantia). Послѣднее состоитъ въ воздаяніи должной почести и покорности Богу и людямъ. Къ уваженію принадлежитъ и повиновеніе (obedientia). Говоря о повиновеніи, св. Ѳома, въ противорѣчіе съ сказаннымъ прежде, ставитъ его выше всѣхъ другихъ нравственныхъ добродѣтелей. Цѣль всѣхъ добродѣтелей, говоритъ онъ, презирать земное и прилѣпляться къ небесному, начало, замѣтимъ, весьма далекое отъ ученія Аристотеля. Посредствомъ богословскихъ добродѣтелей человѣкъ прилѣпляется къ небесному, посредствомъ нравственныхъ онъ оказываетъ презрѣніе земному; поэтому первыя выше послѣднихъ. Изъ нравственныхъ же добродѣтелей высшая та, которою оказывается презрѣніе высшему

*) Тамъ же, art. 8.
**) Тамъ же, art. 12.

благу — душевному. Но въ душѣ высшее благо — воля, ибо черезъ нее человѣкъ достигаетъ другихъ благъ. Слѣдовательно, высшая нравственная добродѣтель состоитъ въ презрѣніи собственной воли и въ повиновеніи Богу *). Очевидно, что этотъ выводъ не согласуется съ вышеизложеннымъ ученіемъ о правдѣ.

Что человѣкъ долженъ повиноваться Богу, продолжаетъ св. Ѳома, это несомнѣнно; но спрашивается: долженъ ли человѣкъ повиноваться человѣку? Въ отвѣтъ на этотъ вопросъ св. Ѳома приводитъ основное положеніе всего своего ученія. Оно состоитъ въ признаніи установленнаго Богомъ порядка, въ которомъ высшіе двигаютъ низшихъ. Какъ въ устроенномъ Творцомъ порядкѣ природы, говоритъ онъ, низшіе предметы подчиняются движенію, сообщаемому высшими, такъ и въ порядкѣ человѣческихъ отношеній высшіе, въ силу данной Богомъ власти, двигаютъ низшихъ своею волею. Послѣдніе, по этому самому, обязаны повиноваться повелѣніямъ первыхъ **).

Это приводитъ насъ къ ученію о происхожденіи власти отъ Бога. Св. Ѳома подробно излагаетъ свой взглядъ на этотъ предметъ въ Комментаріяхъ на «Сентенціи» Петра Ломбарда, которыми дополняется ученіе Богословской Суммы. На вопросъ: всякая ли власть происходитъ отъ Бога? онъ отвѣчаетъ: Богъ — причина добра, а не зла; слѣдовательно, все, что есть добраго во власти, то отъ Бога, все, что въ ней дурнаго, то не происходитъ отъ Него. Но во всякой власти надобно различать три элемента: 1) ея начало, или происхожденіе; 2) ея употребленіе; 3) ея

*) Sec. Sec. quaest. 104, art. 3.

**) Тамъ же, art. 1.

форму, или существо. Происхожденіе и употребленіе власти могутъ быть и хороши и дурны; но существо ея всегда хорошо, ибо оно состоитъ въ извѣстномъ порядкѣ управленія и подчиненія (in quodam ordine alterius tanquam regentis et alterius tanquam subjacentis), а все, что устроено въ порядкѣ, то отъ Бога, ибо оно тѣмъ самымъ есть добро (omne, quod ordinatum est, est a Deo, quia ex hoc ipso bonum est). Слѣдовательно, по существу (simpliciter), всякая власть отъ Бога, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ (secundum quid) не всегда, ибо не отъ Бога несправедливое пріобрѣтеніе и злоупотребленія власти. Незаконная или дурная власть не отъ Бога, развѣ въ силу дозволенія, въ наказаніе за грѣхи подданныхъ. Но злоупотребленіе правомъ лишаетъ человѣка полученнаго благодѣянія; слѣдовательно, если пріобрѣвшій власть употребляетъ ее во зло, онъ заслуживаетъ, чтобы она была у него отнята. И то и другое происходитъ отъ Бога: и то, что князь пріобрѣлъ власть, и то, что онъ справедливо ея лишился *).

Этими началами опредѣляются границы повиновенія. Повиноваться властямъ слѣдуетъ настолько, насколько онѣ отъ Бога. Онѣ могутъ быть не отъ Бога: 1) по неправильному пріобрѣтенію; 2) по злоупотребленію власти. Въ первомъ случаѣ похититель власти не есть настоящій правитель, а потому, у кого есть сила, тотъ въ правѣ ему не повиноваться, если только неправильный владѣлецъ не сдѣлается впослѣдствіи законнымъ обладателемъ престола, либо черезъ согласіе подданныхъ, либо черезъ утвержденіе высшаго. Что касается до злоупотребленія власти, то

*) Comment. in Senten. super distinct. XLIV, quaest. 1, art. 2.

оно можетъ быть двоякаго рода: 1) когда предписывается дѣйствіе, противное той цѣли, для которой установлена власть, напримѣръ, дѣйствіе грѣховное, противное добродѣтели, которую власть обязана соблюдать; 2) когда предписывается то, на что не простирается сила власти, напримѣръ, когда требуется подать, которой подданные не обязаны платить. Въ первомъ случаѣ подданные не только не должны повиноваться, но обязаны ослушаться; во второмъ же случаѣ они не обязаны повиноваться, но не обязаны и ослушаться *).

Въ Богословской Суммѣ вопросъ о повиновеніи властямъ разбирается еще подробнѣе. Здѣсь св. Ѳома признаетъ, что подданные въ двухъ случаяхъ могутъ не повиноваться властямъ: 1) когда повелѣвается то, что противно повелѣнію Божьему, ибо Богъ высшій властитель; 2) когда повелѣвается то, на что не простирается власть правителя. Относительно послѣдняго пункта св. Ѳома ссылается на слова Сенеки, который говоритъ, что рабство не простирается на всего человѣка, лучшая часть котораго изъята отъ подчиненія: тѣло повинуется господину, а душа сама себѣ хозяинъ. Такимъ образомъ, во внутреннихъ движеніяхъ души человѣкъ долженъ повиноваться не человѣку, а единственно Богу. Подчиненіе человѣку имѣетъ мѣсто только относительно тѣлесныхъ дѣйствій. Но и здѣсь необходимо сдѣлать ограниченіе: во всемъ, что принадлежитъ къ самой природѣ тѣла, напримѣръ, что касается до поддержанія жизни или до дѣторожденія, надобно опять повиноваться не человѣку, а одному

*) Тамъ же, quaest. 2, art. 2.

Богу, ибо по природѣ всѣ люди равны и ни одинъ не подчиненъ другому. Поэтому рабы не обязаны повиноваться господамъ и дѣти родителямъ въ заключеніи брака или въ сохраненіи дѣвственности и т. п. Но въ томъ, что касается порядка человѣческихъ дѣйствій или вещей, низшіе должны повиноваться высшимъ, какъ-то: воины полководцу въ томъ, что касается войны; рабы господину въ томъ, что касается служебныхъ работъ; дѣти отцу въ томъ, что относится къ дисциплинѣ жизни и къ домашнимъ заботамъ, и т. д. Богу человѣкъ подчиненъ, вполнѣ, высшимъ же — не во всемъ, а только относительно нѣкоторыхъ опредѣленныхъ дѣлъ (quantum ad aliqua determinata), и здѣсь власть является посредникомъ между Богомъ и подданными. Относительно же другихъ дѣлъ, подданные подчиняются непосредственно Богу, отъ котораго получаютъ повелѣнія черезъ законъ естественный или откровенный *).

Съ этой точки зрѣнія, св. Ѳома опровергаетъ возраженія тѣхъ, которые утверждали, что христіане не обязаны повиноваться свѣтскимъ властямъ. Возраженія были слѣдующія: 1) Іисусъ Христосъ сказалъ по поводу уплаты подати: *свободни суть сынове* (Матѳ., XVII, 26); но христіане — сыны Божіи, слѣдовательно, они свободны отъ подчиненія свѣтской власти. 2) Христіане освобождены отъ ветхозавѣтнаго закона, тѣмъ болѣе отъ человѣческаго, который ниже ветхозавѣтнаго. 3) Разбойникамъ не слѣдуетъ повиноваться, а бл. Августинъ говоритъ, что царства, въ которыхъ не господствуетъ правда, суть ничто

*) Secunda Secundae, quaest. 104, art. 5.

иное, какъ великіе разбои. Противъ этихъ доводовъ св. Ѳома приводитъ тексты св. Писанія, которыми предписывается повиновеніе властямъ, а затѣмъ даетъ слѣдующее заключеніе: вѣра Христова — начало и источникъ правды; слѣдовательно, порядокъ правды ею не уничтожается, а подтверждается; порядокъ же правды требуетъ, чтобы низшіе повиновались высшимъ, ибо иначе не можетъ сохраниться устроеніе человѣческихъ дѣлъ. Затѣмъ опровергаются возраженія одно за другимъ. На первое св. Ѳома отвѣчаетъ, что подчиненіе человѣка человѣку касается одного тѣла, душа же остается свободною. Какъ сыны Божіи, христіане освобождаются духовно, отъ рабства грѣха, а не тѣлесно. Второе возраженіе устраняется тѣмъ, что Ветхій Завѣтъ былъ прообразованіемъ Новаго, слѣдовательно долженъ былъ прекратиться съ появленіемъ послѣдняго; къ человѣческому же закону это не относится. Наконецъ, на третье возраженіе св. Ѳома отвѣчаетъ: свѣтскимъ князьямъ слѣдуетъ повиноваться настолько, насколько требуетъ порядокъ правды; если же они держатъ власть, неправильно присвоенную, или предписываютъ неправедное, то подданные не обязаны повиноваться, развѣ случайно, для избѣжанія соблазна или опасности *).

Св. Ѳома допускаетъ даже подчиненіе христіанъ князьямъ невѣрнымъ. Не слѣдуетъ, говоритъ онъ, вновь установлять подобное подчиненіе, ибо это было бы опасно для вѣрующихъ; но когда власть уже существуетъ, оно должно оставаться въ силѣ, ибо власть учреждается правомъ человѣческимъ (do-

*) Sec. Sec. quaest. 104, art. 6.

minium vel praelatio introducta sunt ex jure humano). Божественный же законъ, установляющій различіе между вѣрующими и невѣрующими, не уничтожаетъ закона человѣческаго, истекающаго изъ естественнаго разума.

Повидимому, этимъ положеніемъ признается полная самостоятельность человѣческаго права; но тутъ же дѣлается существенная оговорка, которою вводится совершенно иное начало. Церковь, продолжаетъ св. Ѳома, можетъ однако справедливо отнять правленіе у невѣрныхъ князей, ибо послѣдніе заслуживаютъ лишенія власти. Это совершенно предоставлено усмотрѣнію Церкви, которая можетъ прилагать свое право всякій разъ, какъ находитъ это нужнымъ. Только для избѣжанія соблазна она не пользуется имъ относительно князей, которые въ свѣтскомъ порядкѣ не подчинены ей или ея членамъ *).

Наконецъ, ко всему предыдущему надобно присоединить ученіе св. Ѳомы о возмущеніи. Вопросъ ставится такимъ образомъ: есть ли возмущеніе смертный грѣхъ? Возмущеніе, отвѣчаетъ св. Ѳома, противополагается единству народа, живущаго въ государствѣ; но народомъ, по опредѣленію Цицерона, которое приводитъ и Августинъ, называется не всякая толпа, а собраніе людей, связанное согласіемъ права и общеніемъ пользы; слѣдовательно, единство, которому противополагается возмущеніе, есть единство права и общей пользы, а потому возмущеніе есть смертный грѣхъ. Но съ другой стороны, на томъ же самомъ основаніи, возстаніе въ

*) Sec. Sec. quaest. 10, art. 10.

защиту общей пользы не должно называться возмущеніемъ и считаться грѣхомъ. Съ этой точки зрѣнія, несправедливо возраженіе тѣхъ, которые оправдываютъ возмущеніе, ссылаясь на то, что похвально избавленіе народа отъ тираніи. Тираническое правленіе само по себѣ неправедно, ибо оно установляется не для общей пользы, а для частной; поэтому, ниспроверженіе подобнаго правленія не имѣетъ значенія возмущенія, развѣ оно совершается такъ безпорядочно (inordinate), что народъ болѣе терпитъ отъ возстанія, нежели отъ тираніи. Въ тираническомъ правленіи возмутитель скорѣе самъ тиранъ, который поддерживаетъ раздоры въ народѣ, чтобы властвовать безопаснѣе *). Св. Ѳома допускаетъ даже тираноубійство. По поводу возраженія, что Цицеронъ хвалитъ убійцъ Юлія Цезаря, онъ говоритъ: это относится къ тому случаю, когда кто насильно захватилъ власть, и нѣтъ прибѣжища къ высшему; тогда тотъ, кто для освобожденія отечества убиваетъ тирана, получаетъ похвалу и награду **).

Изъ всего этого очевидно, что по ученію Ѳомы Аквинскаго, начало власти ставится въ полную зависимость отъ начала закона. Власть существуетъ единственно для охраненія законнаго порядка; она проистекаетъ отъ Бога настолько, насколько въ ней выражается этотъ порядокъ. У греческихъ Отцовъ Церкви является уже зародышъ ученія, что отъ Бога происходитъ только существо власти, а не та или другая ея форма и не принадлежность ея тому или другому лицу ***). У Ѳомы Аквинскаго мы встрѣчаемъ

*) Sec. Sec. quaest. 42, art. 2.

**) Comment. in Sentent. sup. distinct. XLIV, quaes. 2, art. 2.

***) См. Исторія Политическихъ Ученій, ч. I, стр. 100.

дальнѣйшее развитіе этихъ началъ, которыхъ послѣдствія мы увидимъ ниже. Отъ Бога, по мнѣнію знаменитаго схоластика, проистекаетъ только общій порядокъ подчиненія и управленія, а не пріобрѣтеніе власти тѣмъ или другимъ лицемъ, и не то или другое ея употребленіе. Все это — человѣческое дѣло, которое можетъ быть праведно и неправедно. Поэтому, подданные отнюдь не обязаны безусловнымъ повиновеніемъ властямъ. Повелѣнія правителей для нихъ обязательны настолько, насколько этого требуетъ порядокъ правды. Но если мы спросимъ: кто же судья праведности предписаній? и не превратится ли общественный порядокъ въ чистую анархію, если каждому подданному дано будетъ право отказывать власти въ повиновеніи, когда онъ считаетъ извѣстное повелѣніе несогласнымъ съ общимъ благомъ? то на эти вопросы мы не найдемъ отвѣта. Св. Ѳома требуетъ только, чтобы возстаніе не приносило болѣе вреда, нежели пользы, — ограниченіе весьма неопредѣленное. Понятно, какой просторъ подобное ученіе оставляло и свободѣ подданныхъ и вмѣшательству церковной власти. Мы увидимъ впослѣдствіи, какимъ образомъ изъ этихъ началъ выводились чисто демократическія теоріи.

Самъ Ѳома Аквинскій былъ, однако, далекъ отъ пристрастія къ демократіи. Ограничивая княжескую власть предѣлами закона и правды, онъ естественно долженъ былъ предоставить и подданнымъ участіе въ правленіи; но онъ давалъ имъ политическія права въ весьма умѣренныхъ размѣрахъ, ибо для него главнымъ дѣломъ былъ все-таки порядокъ подчиненія низшихъ высшимъ. Въ Богословской Суммѣ, по поводу ветхозавѣтныхъ учрежденій, онъ излагаетъ

свой взглядъ на лучшее устройство государственной власти*). Въ этомъ вопросѣ, говоритъ онъ, надобно имѣть въ виду двѣ вещи: 1) чтобы всѣ имѣли какое-либо участіе въ верховной власти, ибо этимъ сохраняется доля народа въ управленіи (pars populi), и притомъ всѣ такое правленіе любятъ и берегутъ, какъ говоритъ философъ въ Политикѣ; 2) наилучшую форму самой власти, ибо, хотя она можетъ принимать различные виды, какъ говоритъ Аристотель, однако одни изъ нихъ имѣютъ преимущество передъ другими. Наилучшій образъ правленія тотъ, гдѣ правитъ одинъ, согласно съ добродѣтелью; затѣмъ слѣдуетъ аристократія, гдѣ владычествуютъ немногіе, также движимые добродѣтелью. Принимая все это въ соображеніе, надобно сказать, что совершеннѣйшее устройство власти будетъ то, гдѣ на вершинѣ стоитъ единый монархъ, правящій на основаніи добродѣтели, а подъ нимъ нѣсколько вельможъ, также добродѣтельныхъ, и между тѣмъ эта власть принадлежитъ всѣмъ, либо потому, что правители избираются изъ всѣхъ, либо потому, что они избираются всѣми. Такое правленіе, смѣшанное изъ монархіи, аристократіи и демократіи, было именно установлено у Евреевъ закономъ Божьимъ. Моисей и его преемники властвовали какъ монархи; старшины избирались по добродѣтели; наконецъ, демократическое начало состояло въ томъ, что они брались изъ всего народа. Противъ этого можно возразить, что наилучшее правленіе — царство, ибо оно болѣе всѣхъ другихъ представляетъ собою управленіе міра единымъ Богомъ. Дѣйствительно, говоритъ св. Ѳома, царство — наилучшее правленіе, когда оно

*) Prima Secundae, quaest. 105, art. 1.

не извращается; но вслѣдствіе великой власти, которая вручается царю, оно легко превращается въ тиранію. Только вполнѣ добродѣтельные люди способны выносить великое счастіе, а совершенная добродѣтель находится у немногихъ. Поэтому Богъ не далъ сначала царя Іудеямъ, а только судью; царя же онъ далъ имъ впослѣдствіи, по просьбѣ народа, какъ бы негодуя на нихъ. И тутъ были установлены правила, какъ царь долженъ себя вести, чтобы не возгордиться властью.

Таково ученіе св. Ѳомы о свѣтской власти. Какъ видно, онъ удѣляетъ въ ней значительную для среднихъ вѣковъ долю либеральнымъ началамъ. Будетъ ли онъ держаться того же направленія въ разборѣ отношеній свѣтской власти къ духовной? Къ сожалѣнію, въ главныхъ своихъ догматическихъ сочиненіяхъ, въ Богословской Суммѣ и въ Комментаріяхъ на «Сентенціи», онъ касается этого вопроса только косвенно. Постараемся однако собрать разсѣянныя его изреченія.

Мы видѣли, что онъ предоставляетъ князьямъ только власть надъ тѣлесными дѣйствіями подданныхъ, а управленіе душъ относитъ къ исключительному вѣдомству Церкви. Но въ порядкѣ міросданія тѣло подчиняется душѣ. Согласно съ этимъ, св. Ѳома, отвѣчая на одно возраженіе, отрицающее вмѣшательство духовной власти въ свѣтскія дѣла, говоритъ: «Гражданская власть подчиняется духовной, какъ тѣло душѣ. Поэтому нельзя считать неправильнымъ присвоеніемъ власти, когда духовное лице вступается въ тѣ свѣтскія дѣла, въ которыхъ гражданская власть ему подчиняется, или которыя предоставляются ему гражданскою властью (quantum

ad ea, in quibus subditur ei secularis potestas vel quae ei seculari potestate relinquantur)» *). Въ этомъ изреченіи, какъ и въ вопросѣ о повиновеніи властямъ, установляется подчиненіе условное, относительно нѣкоторыхъ только дѣлъ. Свѣтской власти оставляется собственно ей принадлежащая область. Въ томъ же духѣ св. Ѳома говоритъ въ другомъ мѣстѣ: «Такъ какъ духовная власть и свѣтская обѣ производятся отъ власти Божьей, то свѣтская власть настолько находится подъ духовною, насколько она ей Богомъ подчинена, а именно въ томъ, что касается до спасенія души; вслѣдствіе чего въ этихъ дѣлахъ слѣдуетъ скорѣе повиноваться церковной власти, нежели свѣтской. Въ томъ же, что касается до гражданскихъ благъ, надобно болѣе повиноваться свѣтской власти, нежели церковной, согласно съ изреченіемъ: *воздадите убо Кесарева Кесареви*. Лишь случайно та и другая соединяются въ лицѣ папы, который стоитъ на вершинѣ обѣихъ властей (qui utriusque potestatis apicem tenet)» **). Послѣдняя оговорка, какъ по смыслу рѣчи, такъ и по толкованію Беллармина и богослововъ школы св. Ѳомы, означаетъ не власть папы надъ всѣмъ христіанствомъ, а власть его въ Папской Области, гдѣ онъ является вмѣстѣ и свѣтскимъ государемъ.

Какія же дѣла принадлежатъ собственно къ вѣдомству Церкви? Св. Ѳома не исчисляетъ ихъ, а указываетъ на нѣкоторыя. Прежде всего онъ говоритъ о судѣ въ дѣлахъ вѣры, который естественно принадлежитъ Церкви. Здѣсь, сообразно съ духомъ

*) Secunda Secundae, quaest. 60, art. 6.

**) Comment. in Sentent., in secund. sentent. distinct. 44, art. 3.

среднихъ вѣковъ, выводъ юридическихъ началъ изъ нравственнаго закона ведетъ къ тому, что нравственный судъ переходитъ въ юридическую область. Души вѣрующихъ изъемлются изъ вѣдомства гражданской власти, что̀, повидимому, благопріятствуетъ свободѣ; но съ другой стороны, онѣ подчиняются власти церковной, а въ этихъ предѣлахъ свобода уже вовсе не допускается: все должно безусловно покоряться церковному закону. Поэтому св. Ѳома стоитъ за наказаніе еретиковъ смертью. Повидимому, говоритъ онъ, еретиковъ слѣдуетъ терпѣть, ибо апостолъ Павелъ учитъ, что рабъ Божій долженъ быть тихъ во всемъ, учителенъ, незлобивъ, съ кротостью наказуя противныхъ (2 Тимоѳ. II, 24, 25). Еретикамъ должно быть предоставлено и время для раскаянія, что̀ невозможно, если они казнятся смертью. Однако, эти возраженія недостаточны. Для разрѣшенія вопроса надобно различать дѣйствія еретиковъ и дѣйствія самой Церкви. Со стороны первыхъ, лжеученіе есть грѣхъ, за который они достойны не только отлученія отъ Церкви, но и отсѣченія отъ міра посредствомъ смерти, ибо гораздо важнѣе извращеніе вѣры, дающей жизнь душѣ, нежели поддѣлка монеты, доставляющей удобства тѣлу. Со стороны же Церкви, при этомъ соблюдается и милосердіе, ибо она не прямо наказываетъ еретиковъ смертью, а сначала увѣщеваетъ ихъ, по предписанію апостоловъ; когда же нѣтъ болѣе надежды на обращеніе грѣшника, тогда она заботится о спасеніи другихъ, сперва отлучая лжеучителей отъ Церкви, а потомъ выдавая ихъ свѣтской власти на смертную казнь. Ибо, какъ говоритъ св. Іеронимъ, гнилое мясо должно быть отсѣчено отъ тѣла,

и зараженная овца отдѣлена отъ стада, чтобы все тѣло или все стадо не заразились болѣзнью *).

Церкви принадлежитъ судъ и надъ князьями-отступниками. Она имѣетъ даже право лишить ихъ власти, ибо послѣдняя можетъ быть пагубна для вѣры. Поэтому, какъ скоро отступникъ отлучается отъ Церкви, подданные разрѣшаются отъ присяги и освобождаются отъ обязанности повиновенія. На возраженіе, что Церковь въ первые вѣка не пользовалась этимъ правомъ, напримѣръ при Юліанѣ, св. Ѳома отвѣчаетъ, что это не дѣлалось единственно потому, что Церковь въ то время не была довольно сильна и не имѣла власти надъ князьями. При этомъ онъ ссылается на Григорія VII-го, который прямо приписываетъ папамъ это право **).

Таково отношеніе Церкви къ князьямъ, исповѣдующимъ христіанство. Надъ тѣми же, которые никогда не принимали вѣры, говоритъ св. Ѳома, судъ не принадлежитъ Церкви. Однако, мы видѣли, что въ другомъ мѣстѣ онъ приписываетъ Церкви право лишать власти и невѣрныхъ князей, утверждая, что она не дѣлаетъ этого единственно для избѣжанія соблазна. Современникъ Ѳомы Аквинскаго св. Бонавентура, разбирая вопросъ объ отношеніи свѣтской власти къ духовной, доказывалъ, что папа имѣетъ право низлагать князей по двумъ причинамъ: за беззаконіе князя и для нужды государства, то есть когда угнетенные подданные прибѣгаютъ къ защитѣ Церкви ***).

---

*) Sec. Sec. quaest. 11, art. 3.

**) Sec. Sec. quaest. 12, art. 2.

***) De ecclesiastica hierarchia, pars II, cap. 1. Я заимствовалъ эту цитату у Laurent, т. VI, стр. 51.

Мы приходимъ здѣсь къ теоріи нравственнаго закона, которую развивалъ Иннокентіи III, теоріи, въ силу которой папѣ приписывается право судить свѣтскихъ князей за беззаконныя дѣйствія, а иногда и низлагать ихъ въ видѣ наказанія. Но въ ученіи св. Ѳомы эти начала вытекаютъ уже изъ общей богословско-философской системы и получаютъ міровое значеніе. Установленный высшимъ закономъ порядокъ мірозданія требуетъ подчиненія низшихъ высшимъ, а высшая власть принадлежитъ Церкви, которая повелѣваетъ свѣтскими князьями, какъ душа тѣломъ. Зародышъ этого ученія мы встрѣчаемъ уже въ IV вѣкѣ; здѣсь оно получаетъ полное развитіе. Какъ воспользовались имъ папы и ихъ приверженцы, мы сейчасъ увидимъ. Если Ѳома Аквинскій въ Богословской Суммѣ держался еще предѣловъ умѣренности, то ученики его скоро вывели изъ этихъ началъ самыя крайнія послѣдствія.

Въ началѣ XIV столѣтія возгорѣлся споръ между Бонифаціемъ VIII и Филиппомъ Красивымъ, королемъ французскимъ. Бонифацій, какъ извѣстно, высказалъ въ этихъ преніяхъ самыя неумѣренныя притязанія. Между тѣмъ, все содержаніе знаменитой буллы Unam Sanctam есть ничто иное, какъ повтореніе доводовъ, изложенныхъ однимъ изъ учениковъ Ѳомы Аквинскаго въ неизданномъ доселѣ сочиненіи *О церковной власти*. Этотъ ученикъ былъ Эгидій Римскій (Aegidius Romanus, Gilles de Rome), архіепископъ Буржскій, наставникъ Филиппа Красиваго. Онъ былъ авторомъ нѣсколькихъ политическихъ сочиненій, имѣющихъ право на вниманіе изслѣдователя. Одно изъ нихъ, трактатъ *О правленіи князей* (De regimine principum), писано въ руководство царственному вос-

питаннику. Здѣсь большею частью воспроизводится политическое ученіе Аристотеля, хотя и съ нѣкоторыми отступленіями, сообразными съ духомъ христіанства и средневѣковаго общества. Такъ, авторъ многими доводами доказываетъ преимущество наслѣдственной монархіи передъ другими образами правленія. Сочиненіе писано въ схоластической формѣ, но ясно и отчетливо. Оно любопытно, какъ указаніе на тѣ политическія мысли, которыя средневѣковые писатели вынесли изъ ученія древнихъ. Но самостоятельнаго въ немъ мало, и относительно главнаго вопроса, занимавшаго людей того времени, вопроса объ отношеніи государства къ Церкви, оно не содержитъ въ себѣ ничего. Эгидію Римскому приписывается и другое сочиненіе: *Объ обѣихъ властяхъ* (De utraque potestate), напечатанное подъ его именемъ въ собраніи Гольдаста, но оно, очевидно, принадлежитъ не ему, ибо оно писано по поводу того же спора Бонифація VIII съ Филиппомъ Красивымъ въ пользу свѣтской власти, а въ этихъ преніяхъ Эгидій явно выступилъ на сторонѣ папы. Настоящій его образъ мыслей вполнѣ высказывается въ упомянутомъ выше сочиненіи *О церковной власти* (De ecclesiastica potestate), которое хранится въ парижской библіотекѣ и извѣстно только по отчетамъ и отрывкамъ *).

Также, какъ и у Ѳомы Аквинскаго, основаніемъ аргументаціи Эгидія Римскаго въ этомъ трактатѣ служитъ отношеніе тѣла къ душѣ и матеріи къ формѣ. Къ этимъ началамъ возводится теорія двухъ

*) См. статьи Charles Jourdain въ Journal de l' instruction publique 24-го и 28-го февраля 1858. Эти статьи перепечатаны отдѣльною брошюрою, подъ заглавіемъ: Un ouvrage inédit de Gilles de Rome.

мечей, которая получаетъ такимъ образомъ новый характеръ. Человѣческая природа, говоритъ Эгидій и повторяетъ Бонифацій VIII въ своей буллѣ, двоякая: тѣлесная и духовная. Каждая изъ этихъ частей требуетъ особой пищи. Сообразно съ этимъ и человѣческое общество, для своей защиты, должно имѣть двоякій мечъ — духовный и свѣтскій. Но какъ духъ долженъ властвовать надъ тѣломъ, такъ и духовный мечъ надъ свѣтскимъ. Оба меча находятся въ рукахъ папы; но одинъ, высшій, онъ оставляетъ у себя, другой же, низшій, онъ передаетъ свѣтскимъ князьямъ, ибо, по природѣ вещей, высшія причины должны имѣть въ подчиненіи причины второстепенныя, которыя служатъ имъ посредниками и орудіями для осуществленія цѣли. Апостолъ говоритъ: *нѣсть бо власть, аще не отъ Бога.* Но всякая власть должна быть устроена (ordinata); только устроенное въ порядкѣ происходитъ отъ Бога. Между тѣмъ, земныя власти были бы не устроены, если бы одинъ мечъ не приводился къ другому (non reduceretur ad alterum), и если бы одинъ не былъ подъ другимъ. По изреченію св. Діонисія Ареопагита, божественный законъ, данный всѣмъ тварямъ, и порядокъ мірозданія требуютъ, чтобы не все прямо приводилось къ высшему, а чтобы низшее приводилось къ высшему черезъ среднее. Поэтому свѣтскій мечъ долженъ быть подведенъ подъ духовный и одинъ устроенъ подъ другимъ, какъ низшій подъ высшимъ.

Очевидно, что эти философскія основанія, въ силу которыхъ Эгидій требуетъ подчиненія свѣтской власти духовной, заимствованы прямо изъ ученія Ѳомы Аквинскаго о порядкѣ мірозданія. Въ доказательство же, что духовная власть дѣйствительно выше

свѣтской, Эгидій приводитъ: 1) уплату десятины; 2) благословеніе и посвященіе свѣтскихъ князей духовными лицами, ибо благословляющій выше благословляемаго; 3) установленіе властей папою, кромѣ тѣхъ, которыя возникаютъ изъ разбоя; 4) порядокъ вселенной, гдѣ тѣла управляются разумомъ. Изъ всего этого выводится, что папа, будучи судьею души, которую онъ можетъ отлучить отъ Церкви и лишить блаженства, тѣмъ самымъ становится судьею всего человѣка, въ которомъ владычествуетъ душа. Папа — тотъ духовный человѣкъ, о которомъ говоритъ апостолъ (1 Коринѳ. II, 15): онъ судитъ всѣхъ, а самъ не имѣетъ судьи, кромѣ Бога.

Эти начала даютъ уже папѣ весьма широкую власть надъ всѣми человѣческими дѣлами. Но Эгидій на этомъ не останавливается. Онъ утверждаетъ, что не только всякая власть, но и всякая собственность получаетъ бытіе отъ Церкви и можетъ существовать лишь подъ Церковью и черезъ Церковь (sub ecclesia et per ecclesiam). Въ доказательство берется отношеніе матеріи къ формѣ. Назначеніе матеріи — служить формѣ. Всѣ земныя вещи служатъ тѣлу, тѣло душѣ, а душа подчиняется папѣ. Слѣдовательно, вся задача свѣтской власти и все искусство управлять народами состоятъ въ томъ, чтобы располагать тѣлесную матерію для высшихъ распоряженій Церкви. Свѣтская власть должна себя и всѣ свои органы и орудія, то есть администрацію, войско, имущество и законы, устроять въ виду повиновенія духовной власти. Этимъ только обладаніе тѣлесными предметами достигаетъ своего назначенія и получаетъ правомѣрное основаніе. Всякая же собственность, не освященная Церковью и не подчиненная

Церкви, остается голымъ фактомъ; правомѣрнаго въ ней нѣтъ ничего. Человѣкъ, который хочетъ быть независимымъ, является возмутителемъ противъ Бога. Онъ становится рабомъ грѣха, а потому, лишаясь правды, лишается вмѣстѣ съ тѣмъ и всякихъ правъ. Только Церковь, примиряя насъ съ Богомъ посредствомъ крещенія и таинствъ и подводя насъ такимъ образомъ снова подъ владычество закона и правды, возвращаетъ намъ потерянныя права. Поэтому сынъ обязанъ своимъ наслѣдіемъ болѣе Церкви, нежели отцу: послѣдній родилъ его по плоти, а Церковь возродила духовно; но права, данныя возрожденіемъ, выше тѣхъ, которыя сообщаются рожденіемъ. Поэтому невѣрующіе не имѣютъ никакихъ правъ; они незаконные владѣльцы даровъ Провидѣнія.

Однако, Эгидій старается разграничить права, принадлежащія Церкви, и права свѣтскихъ князей и частныхъ собственниковъ. Назначеніе Церкви, говоритъ онъ, спасеніе душъ. Поэтому она вступается всякій разъ, какъ есть опасность для душъ. Но сами по себѣ, матеріальныя блага служатъ тѣлу и только косвенно касаются души. Слѣдовательно, въ обыкновенномъ порядкѣ вещей, они подлежатъ управленію свѣтской власти; Церковь сохраняетъ здѣсь только высшій нравственный контроль. Когда же земныя блага грозятъ опасностью душамъ, тогда Церкви принадлежитъ судъ не только верховный и первоначальный, но непосредственный, и даже самое исполненіе. Точно также и верховное право собственности, принадлежащее Церкви надъ всѣми вещами, не уничтожаетъ частной собственности князей и владѣльцевъ. Изъ перваго истекаютъ десятины, изъ второй — мірскія выгоды владѣльцевъ. Этимъ

исполняется предписаніе Христа: *воздадите убо Кесарева Кесареви*. Поэтому папа долженъ воздерживаться отъ неумѣреннаго вмѣшательства въ свѣтскія дѣла. Но сама по себѣ, Церковь обладаетъ такою полнотою власти, что мощь ея не имѣетъ вѣса, числа и мѣры (in ecclesia est tanta potestatis plenitudo, quod ejus posse est sine pondere, numero et mensura).

Таковы были послѣдствія, выведенныя Эгидіемъ изъ ученія Ѳомы Аквинскаго. Эти выводы были преувеличенны: начало законнаго порядка заключаетъ въ себѣ, какъ мы могли видѣть, не безусловное и безпредѣльное подчиненіе низшихъ высшимъ, а только подчиненіе законное, насколько этого требуетъ общій порядокъ. Изъ этихъ основаній нельзя было вывести, что власть папы не имѣетъ вѣса, числа и мѣры; можно было, напротивъ, доказать совершенно иное, какъ и сдѣлалъ Ѳома Аквинскій въ вопросѣ о повиновеніи подданныхъ свѣтскимъ князьямъ. Самъ Эгидій признавалъ, что церковная власть должна вступаться единственно тамъ, гдѣ дѣло идетъ о спасеніи душъ. Вся ея задача ограничивается, слѣдовательно, охраненіемъ высшаго закона, установляющаго нравственный порядокъ въ обществѣ. Бо́льшаго нельзя было вывести изъ всей этой аргументаціи. Поэтому самъ Бонифацій, когда притязанія его встрѣтили сильный отпоръ, немедленно отступилъ на почву нравственнаго закона и въ этомъ смыслѣ истолковалъ свои слова. Въ рѣчи, которую онъ по этому поводу держалъ въ консисторіи, онъ сказалъ: «Петръ де Флоттъ наклепалъ на насъ, будто мы писали королю Французовъ, что онъ долженъ свое царство признать полученнымъ отъ насъ. Мы имѣемъ сорокалѣтній опытъ въ правовѣдѣніи и

знаемъ, что существуютъ двѣ власти, устроенныя Богомъ. Кто же можетъ подумать, чтобы въ головѣ нашей было такое невѣжество или такое безуміе? Мы утверждаемъ, что мы не хотѣли посягать на судъ короля. Но съ другой стороны, ни король, ни кто-либо изъ вѣрныхъ не могутъ отрицать, что онъ подчиненъ намъ въ отношеніи грѣха (ratione peccati). Если мы превысили свое право, мы готовы все исправить. Но если король не исправится, мы низложимъ его, какъ мальчика (sicut unum garcionem), хотя и съ печалью, также какъ наши предшественники низложили трехъ королей Франціи» *).

Это опять теорія Иннокентія III, теорія, которая, давая значительный просторъ папской власти, оставляла однако нѣкоторую самостоятельность свѣтскимъ князьямъ. Далѣе съ этой точки зрѣнія невозможно было идти. Но въ ученіи Ѳомы Аквинскаго было начало, которое способно было вывести папскія притязанія далеко за предѣлы охраненія нравственнаго закона. Богословы немедленно имъ воспользовались, чтобы возвысить требованія духовной власти до самыхъ крайнихъ границъ. Это было Аристотелево начало конечной цѣли. Различіе между этою системою и предыдущею заключается въ томъ, что нравственный законъ обнимаетъ одну только общую, хотя и высшую сторону человѣческой жизни, конечная же цѣль проникаетъ всю жизнь и сводитъ ее къ единству. Властвуя надъ цѣлью, папа тѣмъ самымъ становится властителемъ всего. Эта послѣдняя теорія, теорія конечной цѣли, нашла себѣ полнѣй-

---

*) Dupuy: Histoire du différent de Boniface VIII et de Philippe le Bel. Preuves, стр. 77.

шее выраженіе въ трактатѣ, который, также какъ и упомянутое выше сочиненіе Эгидія Римскаго, носитъ заглавіе: *О правленіи князей* (De regimine principum). Начало его приписывается самому Ѳомѣ Аквинскому, вторая же половина несомнѣнно принадлежитъ кому-нибудь изъ его послѣдователей *).

Авторъ прямо начинаетъ съ основнаго начала. Во всемъ, что устрояется въ виду извѣстной цѣли, говоритъ онъ, необходимъ руководитель, направляющій предметъ къ предположенной цѣли. Такъ, напримѣръ, на кораблѣ нуженъ кормчій. Но человѣкъ имѣетъ извѣстную цѣль, къ которой направляется вся его жизнь, ибо онъ руководится разумомъ, а существо разума состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствовать въ виду цѣли. Если бы человѣку свойственно было жить одному, онъ не нуждался бы въ иномъ руководителѣ, кромѣ себя самого; онъ самъ себѣ былъ бы царь. Но ему свойственно жить въ обществѣ, болѣе, нежели другимъ животнымъ, ибо послѣднимъ природа дала пищу, одежду и средства защиты; человѣкъ же долженъ все это приготовлять себѣ самъ, а этого онъ не можетъ сдѣлать одинъ. Кромѣ того, у животныхъ есть инстинктъ, который указываетъ имъ все необходимое для жизни и остерегаетъ ихъ отъ того, что вредно; человѣкъ же принужденъ добывать себѣ эти свѣдѣнія познаніемъ, а познавать онъ можетъ только сообща съ другими, отправляясь отъ общихъ началъ для пониманія частностей. Наконецъ, потребность общежитія яснѣе всего выра-

*) См. разборъ этого вопроса у Janet: Histoire de la philosophie morale etc., I, стр. 330, и Franck: Réformateurs et publicistes de l'Europe, стр. 53 и слѣд. Беллярминъ, который служитъ здѣсь важнымъ авторитетомъ, отвергалъ принадлежность этого трактата св. Ѳомѣ.

жается въ томъ, что человѣкъ одаренъ словомъ, которое имѣетъ значеніе только въ обществѣ. Но если человѣку свойственно жить въ обществѣ, то необходима сила, управляющая собранными лицами и направляющая ихъ къ общей цѣли. Ибо частныя стремленія разъединяютъ людей, общія же соединяютъ ихъ. Слѣдовательно, кромѣ того, что̀ движетъ каждаго къ собственному благу, необходимо нѣчто, движущее всѣхъ къ общему благу. Такъ душа управляетъ тѣломъ, а въ душѣ различныя способности управляются разумомъ.

Но во всемъ, что устрояется для извѣстной цѣли, можно дѣйствовать правильно или неправильно: правильно, когда имѣется въ виду настоящая цѣль, неправильно, когда цѣль избирается ложная. Это мы видимъ и въ обществѣ. Цѣли здѣсь могутъ быть различны: иная цѣль общества свободныхъ людей, иная общества рабовъ. Свободенъ тотъ, кто живетъ самъ для себя, рабъ тотъ, кто существуетъ для другаго. Поэтому, если въ обществѣ свободныхъ людей правитель имѣетъ въ виду общее благо, это будетъ правленіе правильное; если же онъ ищетъ только личной своей пользы, правленіе будетъ искаженное, и такой правитель называется тираномъ. Такое же различіе существуетъ, когда правятъ немногіе или большинство гражданъ. Искаженное правленіе меньшинства называется олигархіею, большинства — демократіею. Правильные же образы правленія раздѣляются на монархію, аристократію и политію.

Все это взято у Аристотеля. Затѣмъ авторъ переходитъ къ вопросу о преимуществѣ того или другаго образа правленія, и здѣсь онъ является гораздо самостоятельнѣе. Что̀ полезнѣе, спрашиваетъ онъ:

правленіе одного или многихъ? Это можно видѣть опять изъ цѣли общества. Правитель долженъ прежде всего заботиться о сохраненіи того, что̀ ему ввѣрено. Но сохраненіе (salus) и благо соединѣннаго общества состоятъ въ сохраненіи его единства, что̀ называется миромъ. Ибо раздѣленное общество погибаетъ. Поэтому, сохраненіе мира должно быть главною цѣлью правителя, и чѣмъ болѣе образъ правленія ведетъ къ этой цѣли, тѣмъ онъ лучше. Но очевидно, что единство скорѣе всего производится тѣмъ, что едино въ самомъ себѣ. Слѣдовательно, лучше правленіе одного, нежели многихъ. Послѣдніе способны править только соединенными силами; слѣдовательно, правленіе ихъ тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе оно приближается къ единодержавію. На преимущество монархіи указываетъ и сама природа, которая вездѣ установляетъ одно правящее начало: въ тѣлѣ сердце, въ душѣ разумъ; у пчелъ одинъ царь, и міромъ правитъ единый Богъ. Наконецъ, тоже доказываютъ и примѣры изъ исторіи человѣчества: мы видимъ, что страны, въ которыхъ нѣтъ единаго правителя, бѣдствуютъ въ раздорахъ, тогда какъ, наоборотъ, управляемыя монархами наслаждаются миромъ.

Но если правленіе царя наилучшее изъ всѣхъ, то правленіе тирана, напротивъ, наихудшее: 1) потому что противоположное лучшему есть худшее, а тиранія противоположна монархіи; 2) потому что сосредоточенная сила имѣетъ большее дѣйствіе, нежели раздѣленная; слѣдовательно, она всего пагубнѣе, когда она обращена на зло; 3) потому что правленіе, гдѣ имѣется въ виду польза одного только человѣка, наиболѣе отклоняется отъ общаго блага.

Подчиняться тирану все равно, что находиться въ когтяхъ у дикаго звѣря.

Несмотря однако на эти невыгоды, меньшее зло проистекаетъ изъ извращенной монархіи, нежели изъ извращенной республики; ибо въ послѣдней возникаютъ раздоры, чего нѣтъ въ первой. Только крайняя тиранія губительна для всего государства. Притомъ, извращенная республика сама легко превращается въ тиранію, ибо среди раздоровъ одинъ обыкновенно беретъ верхъ надъ другими и становится тираномъ. Такимъ образомъ, и съ этой стороны монархія является наилучшимъ образомъ правленія.

Мы видимъ здѣсь иное ученіе, нежели въ Богословской Суммѣ, хотя на этомъ основаніи нельзя еще отвергать принадлежности трактата св. Ѳомѣ, такъ какъ великій схоластикъ не всегда оставался вѣренъ себѣ.

Изъ всего этого слѣдуетъ, заключаетъ авторъ, что держась монархіи, надобно устроить ее такъ, чтобы она не извращалась въ тиранію. Для этого нужно: 1) чтобы на престолъ возводился человѣкъ, неспособный обратиться въ тирана; 2) чтобы власть его была умѣряема (объ этомъ авторъ обѣщаетъ говорить впослѣдствіи, но, къ сожалѣнію, это обѣщаніе остается неисполненнымъ); 3) если, несмотря на все это, монархическое правленіе обращается въ тиранію, надобно ее терпѣть, пока она не превосходитъ всякой мѣры, ибо легко впасть въ зло еще худшее: при неудачномъ возстаніи, тиранъ становится еще свирѣпѣе; при удачѣ, освободитель самъ нерѣдко дѣлается злѣйшимъ тираномъ. Нѣкоторые считаютъ позволительнымъ убійство тирана, но это

несогласно съ апостольскимъ ученіемъ, которое предписываетъ повиноваться господамъ не только добрымъ, но и строптивымъ. Притомъ для государства было бы слишкомъ опасно, если бы частное лице, по собственному произволу, считало себя въ правѣ посягать на жизнь правителя. Поэтому, здѣсь можно дѣйствовать не иначе, какъ общественною силою. Народу же несомнѣнно принадлежитъ право смѣнять дурныхъ правителей. Если общество свободныхъ людей имѣетъ право установить себѣ царя, то оно очевидно можетъ и низложить его, когда онъ злоупотребляетъ своею властью. Этимъ подданные не нарушаютъ вѣрности, ибо самъ правитель, не исполняя своей должности надлежащимъ образомъ, заслуживаетъ, чтобы подданные въ отношеніи къ нему не держали своего обѣщанія повиноваться. Если же установленіе царя принадлежитъ по праву кому-нибудь высшему, то надобно отъ послѣдняго ожидать врачеванія зла. Когда же, наконецъ, невозможно надѣяться на человѣческую помощь, тогда остается прибѣгать къ царю всѣхъ, къ Богу, помощнику угнетенныхъ. Но здѣсь необходимо прежде всего исправленіе народа отъ грѣховъ, ибо нечестивые получаютъ власть въ наказаніе за грѣхи человѣческіе.

Авторъ разбираетъ затѣмъ вопросъ о должности царя, и здѣсь оказывается основная мысль всего сочиненія. Царство, говоритъ онъ, должно уподобляться правленію, установленному въ самой природѣ. Послѣднее представляется двоякимъ: общее, то есть управленіе міра Богомъ, и частное, или управленіе, установленное въ человѣкѣ, который есть микрокосмъ, вселенная въ маломъ видѣ. Въ чело-

вѣкѣ члены тѣла и силы души управляются разумомъ, что также представляетъ подобіе управленія Божьяго. Слѣдовательно, все сводится къ послѣднему. Но дѣятельность Бога въ мірѣ двоякая: она состоитъ въ установленіи и въ сохраненіи вещей. Подобно этому, и царь въ отношеніи къ государству имѣетъ двоякую обязанность: установлять и сохранять. Что касается до первой, то царь, уподобляясь Богу, не творитъ однако новыхъ людей и новыя мѣста, а только пользуется тѣмъ, что дано природою. Онъ долженъ: 1) избрать мѣсто для города или государства; 2) собрать людей; 3) дать имъ такое устройство, чтобы каждый, сообразно съ своими занятіями и съ своимъ призваніемъ, удовлетворялъ общимъ нуждамъ. Вторая же обязанность царя, сохраненіе, или настоящее правленіе, состоитъ вообще въ томъ, чтобы данную вещь направлять къ ея цѣли. Цѣль соединенной толпы состоитъ въ добродѣтельной жизни; слѣдовательно, такова должна быть задача управленія. Однако, этимъ не ограничивается цѣль человѣка; высшая его цѣль не земная, а небесная, лицезрѣніе Бога послѣ смерти. Поэтому и цѣль общества должна состоять въ томъ, чтобы посредствомъ добродѣтельной жизни достигнуть этой конечной цѣли; обязанность же царя заключается въ направленіи къ ней подчиненныхъ ему людей. Но кому принадлежитъ цѣль, тотъ повелѣваетъ тѣми, кто дѣйствуетъ для этой цѣли. Такъ, строитель указываетъ работникамъ, какъ они должны дѣлать корабль. Слѣдовательно, высшее управленіе человѣческими обществами должно принадлежать тому, кто руководитъ людей къ небесной цѣли. Такимъ руководителемъ можетъ быть не человѣкъ, а единственно

Богъ. Поэтому и верховное управленіе человѣческими обществами можетъ принадлежать лишь такому человѣку, который есть вмѣстѣ Богъ, то есть Христу. Но Христосъ отошелъ отъ земли, оставивъ на ней своего намѣстника. Чтобы духовное не подчинялось мірскому, онъ ввѣрилъ высшее управленіе земными царствами не царямъ, а священникамъ, и главнымъ образомъ, первосвященнику римскому. Ему всѣ цари должны подчиняться, какъ самому Христу. Ибо тому, кто имѣетъ заботу о конечной цѣли, должны подчиняться тѣ, на кого возложено попеченіе о средствахъ, ведущихъ къ цѣли. У язычниковъ религія служила земнымъ цѣлямъ; поэтому у нихъ священники подчинялись царямъ. Тоже было и въ Ветхомъ Завѣтѣ. Но въ Новомъ Завѣтѣ цари подчиняются священникамъ, ибо главное здѣсь небесная цѣль, которой должно служить все остальное.

Сообразно съ этими началами должно быть устроено все государственное управленіе. Подчиняясь священнику, царь властвуетъ надъ остальными должностями, которыя содѣйствуютъ достиженію общей цѣли. Но всякій, кто совершаетъ что-либо для извѣстной цѣли, долженъ смотрѣть, чтобы дѣло его было приноровлено къ этой цѣли. Поэтому царь долженъ наблюдать, чтобы все устройство земной жизни приспособлялось къ цѣли небесной, то есть, онъ долженъ предписывать все, что ведетъ къ вѣчному блаженству, и запрещать все, что ему противорѣчитъ. Необходимое для вѣчной жизни познается изъ закона Божьяго; храненіе же и толкованіе закона принадлежатъ священнику. Слѣдовательно, царь въ управленіи государствомъ обязанъ повиноваться велѣніямъ послѣдняго. Наученный божественнымъ за-

комомъ, онъ долженъ устроить общество для добродѣтельной жизни.

Прежде всего, надобно заботиться о водвореніи въ обществѣ добродѣтели. Съ этою цѣлью необходимо: 1) чтобы общество было устроено въ единствѣ мира; 2) чтобы соединенное миромъ общество направлялось къ доброй жизни; 3) чтобы попеченіемъ правителя общество имѣло всѣ средства, потребныя для жизни. Затѣмъ слѣдуетъ сохраненіе добродѣтельной жизни. Здѣсь также необходимы три вещи: 1) заботиться о продолженіи, какъ самого общества, такъ и должностей, посредствомъ непрерывной смѣны лицъ и поколѣній; 2) охранять общество отъ зла наградою соблюдающихъ законъ и наказаніемъ нарушителей онаго; 3) оберегать общество отъ внѣшнихъ враговъ. Наконецъ, надобно сохраняемое улучшать, исправляя и восполняя недостатки. Въ этомъ состоятъ обязанности царя.

Таково содержаніе первой книги трактата «О правленіи князей». Въ ней заключается все существенное. Въ слѣдующихъ книгахъ подробно излагаются средства и способы управленія, отчасти же повторяются прежнія сужденія, хотя съ нѣкоторыми отступленіями, указывающими на другаго автора. Такъ напримѣръ, образы правленія раздѣляются на царскій, деспотическій и политическій, или республиканскій. Но различіе между царскимъ и деспотическимъ не выясняется: то они отличаются другъ отъ друга, то сводятся къ одному началу. Вообще, эти части сочиненія далеко уступаютъ первой въ силѣ и послѣдовательности мысли. Въ нихъ видна ученическая рука. Первая же книга безспорно при-

надлежитъ къ числу самыхъ замѣчательныхъ произведеній средневѣковой литературы.

Изложенная въ ней теорія конечной цѣли сдѣлалась господствующею у католическихъ богослововъ XIV-го столѣтія. Она послужила имъ для возведенія папской власти превыше всего земнаго. Такъ, по поводу спора папы Іоанна XXII-го съ императоромъ Людовикомъ Баварскимъ, явились два сочиненія: *Сумма о церковной власти* (Summa de ecclesiastica potestate) августинскаго монаха Августина Тріумфа и книга *О плачѣ церкви* (De planctu ecclesiae) францисканца Альвара Пелагія. Въ обоихъ теорія папства доводится до самыхъ крайнихъ предѣловъ. Весь міръ, говоритъ Августинъ Тріумфъ, составляетъ единое княжество, котораго правитель — Христосъ; намѣстникъ же Спасителя — папа. Поэтому, никто по праву не можетъ освободить себя отъ повиновенія папѣ, также какъ никто не имѣетъ права освободить себя отъ повиновенія Богу. Приговоръ папы и приговоръ Бога — одно и тоже. Какъ Богъ — создатель и правитель всѣхъ существъ, такъ и папа, заступая мѣсто Бога, является правителемъ всѣхъ царствъ. Императоръ — служитель папы тѣмъ самымъ, что онъ служитель Бога. Но по общему правилу, главный дѣятель самъ избираетъ служителей и орудія для своей цѣли. Слѣдовательно, папа, который въ земной Церкви долженъ устроить всѣхъ вѣрующихъ въ виду мира и направлять ихъ къ сверхъестественной цѣли, можетъ самъ избирать императора, когда есть на то справедливая и разумная причина. Онъ могъ дать эту власть избирателямъ, но онъ всегда имѣетъ право отнять ее у послѣднихъ. Обязанности императора въ отношеніи

къ папѣ опредѣляются его служебнымъ положеніемъ. Онъ приноситъ папѣ присягу вѣрности. Этимъ онъ обязывается возвеличивать Церковь, защищать ея пастыря и охранять принадлежащія ей свѣтскія блага. Но зависимость его этимъ не ограничивается. Безъ папы императоръ не можетъ издать никакого закона, ибо всякій справедливый законъ истекаетъ изъ закона Божьяго, а папа есть намѣстникъ Бога на землѣ и посредникъ между человѣкомъ и Богомъ. Мало того: въ силу подарка Константина Великаго, не только высшая власть, но и непосредственное управленіе всей Имперіи принадлежатъ папѣ, такъ что вся императорская юрисдикція отъ него зависитъ. И этотъ подарокъ не есть дѣло случая или произвола; напротивъ, это ничто иное, какъ возстановленіе нарушеннаго права, возвращеніе несправедливо отнятаго у Церкви. Ибо противъ Церкви нѣтъ давности. Никакое право, никакой обычай не могутъ имѣть силы противъ нея. Обычай, противный истинѣ и праву, тѣмъ вреднѣе, чѣмъ онъ продолжительнѣе, и долженъ скорѣе быть названъ злоупотребленіемъ, нежели обычаемъ. Развивая эти начала, Августинъ Тріумфъ утверждаетъ даже, что папѣ слѣдуетъ воздавать такую же честь и такое же поклоненіе, какъ самому Богу *).

Того же направленія держится и Альваръ Пелагій. Мірское, по его ученію, — не болѣе, какъ принадлежность духовнаго, а принадлежность должна слѣдовать за главнымъ предметомъ (temporalia accessoria sunt ad spiritum, sed accessoria naturam habent princi-

*) Я не имѣлъ подъ руками этого сочиненія, а пользовался выписками у Гизелера: Kirchengeschichte, 4-е изд., 5-я часть, стр. 42, примѣч. 17, и стр. 104, примѣч. 3.

pale sequendi). Управленіе духомъ принадлежитъ Христу, а папа его намѣстникъ. Слѣдовательно, папа имѣетъ царскую власть въ свѣтскихъ дѣлахъ не отъ Константина Великаго, какъ утверждаютъ нѣкоторые, а отъ самого Христа, который выше достоинствомъ, какъ царь, нежели какъ священникъ, ибо священникомъ онъ былъ въ качествѣ человѣка, царемъ же онъ былъ и есть, и какъ человѣкъ, и какъ Богъ. Поэтому царское достоинство папы выше его іерейскаго чина. «Какъ Сынъ Божій», говоритъ Пелагій въ другомъ мѣстѣ, «въ единомъ лицѣ соединяетъ два естества, божественное и человѣческое, такъ и намѣстникъ его, папа, въ единомъ папскомъ чинѣ держитъ двоякій судъ различнаго естества, духовный и свѣтскій». Имѣя такимъ образомъ власть Христа, и какъ человѣка, и какъ Бога, папа является не просто человѣкомъ, а Богомъ (Papa non est homo simpliciter, sed Deus). Папа есть Богъ императора (Papa est Deus imperatoris). Всякая власть отъ него исходитъ и устрояется въ отношеніи къ нему, ибо онъ начало и конецъ всякой власти. Онъ не связывается законами, даже имъ самимъ изданными; онъ выше всѣхъ вселенскихъ соборовъ. Если бы весь міръ въ чемъ-либо былъ инаго мнѣнія, нежели папа, надобно все-таки слѣдовать мнѣнію папы. Однимъ словомъ, власть его не имѣетъ числа, вѣса и мѣры. Это положеніе, которое мы видѣли у Эгидія Римскаго, повторяется Альваромъ Пелагіемъ *).

Таковы были результаты, къ которымъ привели схоластиковъ начала, заимствованныя у Аристотеля. Приноровленныя къ церковному ученію, первона-

*) См. Gieseler, тамъ же, стр. 47, примѣч. 18, и стр. 101, примѣч. 2; такъ же Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung, 1, стр. 243—5.

чально для развитія теоріи законнаго порядка, эти начала сами собою вывели эту теорію изъ настоящихъ ея предѣловъ. Господствующій у Аристотеля идеализмъ разрѣшилъ раздвоеніе въ полное единство, во имя конечной цѣли. Нельзя отрицать силы и логической связи этой системы, которая явилась послѣднимъ и самымъ крайнимъ выраженіемъ папскихъ притязаній; но она не могла не встрѣтить самаго сильнаго противодѣйствія. Единство, котораго требовали богословы, слишкомъ противорѣчило и средневѣковому порядку, и христіанскимъ началамъ, и назначенію Церкви. Оно не могло быть установлено силою нравственнаго закона, который Церковь обязана была хранить, ибо нравственный законъ не поглощаетъ собою закона юридическаго. Оно, наконецъ, невозможно было и по самой своей сущности: идеальное единство человѣческой жизни не означаетъ безусловнаго подчиненія всего находящагося на землѣ единой власти, распоряжающейся и свѣтскимъ мечемъ, и совѣстью гражданъ. Идеализмъ приводитъ къ требованію не внѣшняго, а внутренняго единства, допускающаго свободу и относительную самостоятельность отдѣльныхъ элементовъ. Идеальное начало призываетъ всѣхъ къ содѣйствію въ достиженіи общей цѣли, а не приноситъ все въ жертву единому властителю. Между тѣмъ, въ папской системѣ уничтожаются и независимость свѣтской власти и свобода гражданъ. Съ этой точки зрѣнія, противъ этой теоріи легко было привести самые основательные доводы. Выставленное схоластиками начало конечной цѣли могло обратиться въ могучее орудіе противъ нихъ самихъ. И точно, въ теченіи XIV-го столѣтія, одинъ за другимъ являются даро-

витые писатели, которые совершили въ теоріи то, что другіе дѣлали на практикѣ: они сокрушили притязанія папъ и порѣшили дѣло въ пользу свѣтской власти.

2. ДАНТЕ.

Между тѣмъ какъ во Франціи юная королевская власть побѣдоносно отстаивала свою независимость и наносила папству самый чувствительный ударъ *), въ Германіи продолжалась прежняя борьба. Здѣсь противники стояли еще чисто на средневѣковой почвѣ. Авиньонскіе папы, покорные Франціи, выступали противъ императоровъ со всѣми своими старыми притязаніями, доведенными до крайности новыми богословами. Однако и здѣсь свѣтская власть нашла многочисленныхъ защитниковъ. И эти споры подали поводъ къ появленію замѣчательныхъ политическихъ сочиненій.

Первымъ, кто выступилъ въ защиту императоровъ, былъ великій поэтъ среднихъ вѣковъ, Данте Алигіери. По поводу распри между Климентомъ V-мъ и Генрихомъ VII-мъ Люксембургскимъ, онъ издалъ трактатъ *О монархіи* (De monarchia), въ которомъ онъ изложилъ вынесенную имъ изъ Болонской школы теорію всемірнаго владычества императоровъ. Это ученіе было обработано юристами, изучавшими римское право, въ противоположность притязаніямъ папъ. Обѣ системы были выраженіемъ одного и того же начала: идеи всеобщаго господства законнаго порядка во всемъ человѣчествѣ. Это было расширеніе государственнаго союза во имя нравственнаго или общечеловѣческаго начала. Но въ папской теоріи

*) См. Исторію Политическихъ Ученій, ч. I, стр. 208—224.

все приводилось къ духовной власти, установленной Христомъ, въ императорской отстаивалась независимость свѣтской власти, наслѣдованной отъ Римлянъ. Это послѣднее ученіе, возведенное въ философско-богословскую систему, мы находимъ у Данте.

Сочиненіе Данте раздѣляется на три части: въ первой онъ доказываетъ необходимость всемірной монархіи, во второй принадлежность ея Римскому народу, въ третьей непосредственное происхожденіе императорской власти отъ Бога, а не отъ папы.

Съ первыхъ же словъ оказывается, что авторъ принадлежитъ къ школѣ Ѳомы Аквинскаго. Для разрѣшенія всѣхъ поставленныхъ выше вопросовъ, говоритъ онъ, надобно прежде всего возвыситься къ началу, ибо всякая истина, которая сама не есть начало, проистекаетъ изъ какого-либо начала. Но въ области свободныхъ дѣйствій начало и причина всего есть конечная цѣль, ибо она движетъ перваго двигателя. Слѣдовательно, изъ нея должно быть познаваемо то, что къ ней ведетъ.

Итакъ, первый вопросъ будетъ слѣдующій: въ чемъ состоитъ цѣль всего человѣческаго рода? Она опредѣляется тѣмъ дѣйствіемъ, которое свойственно совокупности всѣхъ людей и которое отличаетъ ихъ отъ всего остальнаго. Дѣятельность, свойственная человѣку, какъ человѣку, отличающая его отъ растеній и животныхъ, есть дѣятельность разума. Слѣдовательно, она и будетъ цѣлью человѣчества. А такъ какъ эта цѣль не можетъ быть достигнута вполнѣ однимъ человѣкомъ, ни даже отдѣльнымъ обществомъ людей, то необходимо для этого общеніе всего человѣческаго рода. Оно имѣетъ въ виду прежде всего теоретическую дѣятельность, какъ выс-

щую, затѣмъ и дѣятельность практическаго разума, какъ второстепенную и подчиненную первой. Въ этомъ состоитъ высшее благо человѣка на землѣ. Но отдѣльный человѣкъ совершенствуется въ мудрости только тогда, когда онъ находится въ состояніи покоя. Отсюда ясно, что и весь человѣческій родъ нуждается въ мирѣ, чтобы совершить свое дѣло и достигнуть своего назначенія. Итакъ, всеобщій миръ — вотъ высшее, что требуется для нашего блаженства. Это и есть дѣло всемірной монархіи.

Отъ этого общаго вывода Данте переходитъ къ отдѣльнымъ доказательствамъ. Главные доводы въ пользу всемірной монархіи слѣдующіе: 1) во всемъ, что устрояется въ виду единой цѣли, необходимо одно управляющее начало. Такъ, въ человѣкѣ владычествуетъ единый разумъ, въ домѣ хозяинъ, въ государствѣ князь. Если человѣческій родъ имѣетъ одну цѣль, то онъ долженъ управляться однимъ монархомъ. 2) Устройство цѣлаго есть высшее благо, нежели устройство частей; первое составляетъ цѣль послѣдняго. Поэтому, устройство отдѣльныхъ частей человѣческаго рода должно подчиняться устройству цѣлаго. 3) Человѣческій родъ тогда достигаетъ совершенства, когда онъ наиболѣе уподобляется Богу; слѣдовательно, какъ единый Богъ владычествуетъ во всей вселенной, такъ и родъ человѣческій долженъ быть устроенъ по образцу этого единства. 4) Гдѣ можетъ быть тяжба, тамъ долженъ быть и судъ. Но между отдѣльными князьями могутъ возникать споры; слѣдовательно, надъ ними долженъ быть высшій судья — императоръ. 5) Въ мірѣ должна царствовать правда, а она лучше всего водворяется всемірнымъ

монархомъ, у котораго можно встрѣтить наиболѣе расположенія къ добру, такъ какъ ему нечего желать для себя; у него также наиболѣе силы для осуществленія своей цѣли, наконецъ, и наиболѣе любви къ людямъ, ибо ему близокъ весь человѣческій родъ. 6) Человѣчество свободнѣе всего подъ властью всемірнаго монарха, ибо свободенъ тотъ, кто существуетъ для себя, а не для другихъ; въ монархіи же правитель существуетъ для гражданъ, а не граждане для монарха. 7) Что̀ можетъ быть сдѣлано однимъ лицемъ, лучше поручать одному, нежели многимъ. Но человѣчество можетъ управляться однимъ монархомъ, во всемъ, что касается до общихъ его интересовъ: монархъ издаетъ законы для всего человѣческаго рода, отдѣльные же князья прилагаютъ эти законы къ различнымъ мѣстностямъ, сообразно съ ихъ особенностями. 8) Единство вообще есть высшее благо. Изъ трехъ верховныхъ категорій разума: бытіе, единство и добро, бытіе производитъ единство, а единство добро. Грѣшить значитъ жертвовать единствомъ множеству. Согласіе есть добро, согласіе же воль требуетъ единой направляющей воли, то есть, власти единаго монарха. Очевидно, что Данте, поставляя единство между бытіемъ и добромъ, разумѣетъ подъ именемъ перваго не единство бытія и не единство конечной цѣли, которое и есть добро, а единство порядка, сообразно съ ученіемъ Ѳомы Аквинскаго.

Таковы философскіе доводы, на которыхъ основывается теорія всемірной монархіи. Въ нихъ проявляется то общечеловѣческое начало, которое составляло одну изъ существеннѣйшихъ сторонъ средневѣковой жизни. Всѣ частныя условія, входящія въ

составъ государства, свобода, народность, мѣстныя особенности, здѣсь устраняются или, по крайней мѣрѣ, ставятся въ разрядъ низшихъ явленій, подчиняясь устройству цѣлаго. Мысль исходитъ изъ отвлеченно-общихъ нравственныхъ началъ, изъ требованій всеобщаго мира, согласія и единства для совершенства человѣческаго рода. Эта односторонность дѣлала, разумѣется, подобныя теоріи неосуществимыми; но средневѣковые люди жили этими идеями и бились за нихъ. Только послѣдующее развитіе жизни и мысли показало ихъ несостоятельность.

Во второй части своего сочиненія Данте обращается къ исторіи и въ ней ищетъ подкрѣпленія защищаемой имъ теоріи. Главное доказательство заключается во всемірномъ владычествѣ Римлянъ, въ которомъ онъ видитъ волю Провидѣнія. Римляне заслужили свое призваніе тѣмъ, что они были народъ благороднѣйшій и всегда имѣли въ виду не собственныя выгоды, а общее благо, которое составляетъ цѣль всякаго права. Они завоевали землю для установленія всеобщаго мира. Сама природа создала ихъ для этого назначенія, ибо природа, устрояя людей для совершеннѣйшей цѣли, для объединенія жизни, должна была создать и необходимыя для того средства, предназначивъ извѣстный народъ къ владычеству; а кто могъ быть такимъ народомъ, какъ не Римляне? Въ ихъ побѣдахъ ясно видна рука Провидѣнія, ибо каждая битва есть судъ Божій. Слѣдовательно, они пріобрѣли власть по праву. Самъ Христосъ, родившись подъ властью Римлянъ и принявши наказаніе отъ римскаго судьи, призналъ справедливость ихъ господства.

Наконецъ, въ третьей части трактата Данте до-

казываетъ, что наслѣдникъ римскаго владычества, императоръ, держитъ власть непосредственно отъ Бога, а не отъ папы. Сначала приводятся доводы защитниковъ папства и затѣмъ они опровергаются одинъ за другимъ. Эти доводы троякаго рода: богословскіе, юридическіе и философскіе.

Богословскія доказательства большею частью уже извѣстны намъ, также какъ и отвѣты. Однако есть и нѣкоторыя особенности. Данте приводитъ слѣдующіе доводы: 1) сравненіе съ солнцемъ и мѣсяцемъ (Deus fecit duo luminaria magna). Католическіе богословы объясняли, что солнце означаетъ власть духовную, а мѣсяцъ свѣтскую. Данте отвѣчаетъ, что таково не можетъ быть значеніе свѣтилъ, ибо они сотворены прежде человѣка. Кромѣ того, хотя мѣсяцъ получаетъ свѣтъ отъ солнца, однако онъ не происходитъ отъ солнца и имѣетъ также свой собственный свѣтъ. 2) Сравненіе съ Леви и Іудою, изъ которыхъ первый, старшій, былъ представителемъ священства, а второй, младшій, представителемъ царства. Данте возражаетъ, что старшинство лѣтъ не означаетъ старшинства власти, а потому этотъ доводъ не имѣетъ силы. 3) Возведеніе Саула на престолъ и низложеніе его Самуиломъ. Отвѣтъ: Самуилъ дѣйствовалъ здѣсь по особенному приказанію Божьему, что не имѣетъ мѣста въ другихъ случаяхъ. 4) Принадлежность духовной и свѣтской власти папѣ, какъ намѣстнику Бога. Отвѣтъ: папа намѣстникъ Бога не во всемъ; ему не дана вся полнота божественной власти. Такъ напримѣръ, онъ не можетъ творить вещи и распоряжаться стихіями. 5) Текстъ: *елика аще свяжеши* и проч. Отвѣтъ: это не абсолютное правило; оно относится единственно

къ тому, что касается царства небеснаго. Слѣдовательно, этимъ папѣ не дается права разрѣшать отъ свѣтскихъ законовъ. 6) Текстъ о двухъ мечахъ. Отвѣтъ: это вовсе не означаетъ двухъ властей; толкованіе здѣсь произвольное.

Затѣмъ Данте опровергаетъ юридическія доказательства папской власти, именно, мнимый подарокъ Константина Великаго и перенесеніе имперіи съ Грековъ на Германцевъ. Здѣсь онъ становится на точку зрѣнія государственныхъ началъ, чуждыхъ средневѣковому обществу, но заимствованныхъ юристами изъ римскаго права. Императоръ, говоритъ онъ, не имѣетъ права отчуждать имперію, потому что это не его собственность. Императорская власть есть извѣстная общественная должность, а никто не можетъ дѣлать въ силу своей должности то, что ей противорѣчитъ. Императоръ поставленъ для сохраненія имперіи, а не для ея разрушенія. Съ своей стороны, Церковь не могла принять такого дара, ибо ей запрещено свѣтское владычество. Она не имѣла права и переносить имперію, которая ей не принадлежала. Мы видимъ, какъ возрождающееся сознаніе началъ государственнаго права ведетъ къ устраненію доказательствъ, которыя дотолѣ считались весьма сильными. Однако, долго еще послѣ Данте подарокъ Константина Великаго признавался людьми противоположныхъ партій за основаніе папскаго могущества. Такъ мало было въ средніе вѣка историческаго смысла и политическаго пониманія. Религіозные и нравственные вопросы заслоняли собою все.

Что касается до философскихъ доводовъ защитниковъ папства, то Данте приводитъ изъ нихъ

одинъ, который мы встрѣтили уже мимоходомъ выше. Онъ основанъ на представленіи о предметахъ одного разряда, какъ объ извѣстномъ порядкѣ, исходящемъ изъ первоначальной единицы, представленіи, очевидно примыкающемъ къ системѣ Ѳомы Аквинскаго. Все, что принадлежитъ къ одному роду, говорили богословы, можетъ быть подведено подъ одну единицу, которая есть общее мѣрило всего. Но люди всѣ одного рода; слѣдовательно, они могутъ быть подведены подъ общее мѣрило. Императоръ и папа люди; слѣдовательно, это правило относится и къ нимъ. А такъ какъ папа не можетъ быть измѣряемъ императоромъ, который не имѣетъ духовной власти, то очевидно, что императоръ долженъ быть приведенъ къ папѣ, какъ къ своему мѣрилу и правилу. Данте опровергаетъ это доказательство, дѣлая тонкое различіе: подводить императора и папу подъ общее мѣрило, говоритъ онъ, можно или въ качествѣ людей или какъ власти. Одно не тожественно съ другимъ. Въ качествѣ людей, у нихъ общее мѣрило — наилучшій человѣкъ. Власть же не есть субстанція, какъ человѣкъ, а извѣстное отношеніе; слѣдовательно, она имѣетъ свое особое родовое понятіе и свое мѣрило. Высшее мѣрило власти не есть ни папа, ни императоръ, а Богъ, управляющій вселенною.

Въ этой чисто схоластической формѣ выражается та мысль, что одна власть не состоитъ подъ другою, какъ низшее начало подъ высшимъ и полнѣйшимъ; но обѣ, имѣя различныя вѣдомства, составляютъ равноправные виды одного общаго родоваго понятія, котораго полнота заключается въ Богѣ. Поэтому свѣтская власть получаетъ свой законъ не отъ духовной власти, а непосредственно отъ Бога.

Устранивъ этотъ софизмъ, Данте переходитъ къ другимъ доказательствамъ противъ папъ. Они состоятъ въ слѣдующемъ: 1) церковная власть не можетъ быть причиною власти императорской, ибо послѣдняя существовала и дѣйствовала, когда той еще не было. 2) Церковь не имѣетъ права утверждать императоровъ, ибо она такого права ни отъ кого не получала. Она не получала его отъ Бога, ни по естественному закону, ни по откровенному; по естественному, потому что Церковь не есть установленіе естественнаго закона; по откровенному, потому что Откровеніе устраняетъ священниковъ отъ власти. Она не получала этого права и отъ себя самой, ибо никто не можетъ самъ себѣ дать то, чего не имѣетъ; ни отъ императоровъ, такъ какъ императоръ не въ правѣ отчуждать то, что не составляетъ его собственности и что дано ему для общаго блага. Наконецъ, она не получала этого права и отъ общаго сознанія человѣчества, такъ какъ большая часть человѣческаго рода этой власти не признаетъ. 3) Право утверждать свѣтскихъ князей противорѣчитъ самой природѣ Церкви, ибо идеалъ Церкви есть жизнь Христа, а Христосъ сказалъ, что царство его не отъ міра сего.

Непосредственное происхожденіе императорской власти отъ Бога Данте доказываетъ природою человѣка. Стоя посединѣ между двумя мірами, человѣкъ имѣетъ двоякое естество: тѣлесное и духовное, тлѣнное и нетлѣнное. Каждому естеству положена своя цѣль. Слѣдовательно, одинъ человѣкъ между всѣми существами имѣетъ двоякую цѣль: блаженство земное и блаженство небесное. Эти двѣ различныя цѣли достигаются различными путями, одна средствами

земными, человѣческими, другая средствами сверхъестественными, вѣрою, надеждою, любовью. Одни средства даются намъ разумомъ, другія Откровеніемъ. Вслѣдствіе этого, человѣку нуженъ двоякій правитель: духовный и свѣтскій. Эти два различные порядка вещей установлены самимъ Богомъ; поэтому и власти, управляющія ими, установляются непосредственно Богомъ. Однако, такъ какъ временное блаженство устрояется сообразно съ вѣчными цѣлями, то императоръ нѣкоторымъ образомъ подчиненъ папѣ: имѣя власть отъ него независимую, онъ долженъ оказывать ему уваженіе, какъ первородный сынъ отцу, чтобы, освѣщенный свѣтомъ отцовской благодати, онъ могъ съ большею добродѣтелью управлять міромъ.

Таково заключеніе, къ которому приходитъ Данте. Великій поэтъ, очевидно, является здѣсь совершенно сыномъ среднихъ вѣковъ. Онъ большею половиною своихъ воззрѣній живетъ еще въ XIII-мъ столѣтіи. Отживающая идея всемірной имперіи находитъ въ немъ ревностнаго защитника. Онъ старается сочетать теоріи болонскихъ юристовъ съ ученіемъ Ѳомы Аквинскаго о конечной цѣли, о первенствѣ теоретическаго разума и о необходимости всеобщаго мира. Признавая въ человѣкѣ двѣ различныя цѣли, а потому въ обществѣ двѣ независимыя другъ отъ друга власти, онъ не выясняетъ отношенія ихъ между собою и кончаетъ неопредѣленнымъ подчиненіемъ свѣтской власти духовной. Поэтому сочиненіе Данте, любопытное, какъ философское развитіе ученія о всемірной монархіи, не могло имѣть большаго вліянія на ходъ политической мысли. Ученіе св. Ѳомы обращается здѣсь противъ крайнихъ, выводи-

мыхъ изъ него послѣдствій; но сущность его остается неприкосновенною. Успѣха въ этомъ нельзя видѣть.

3. МАРСИЛІЙ ПАДУАНСКІЙ.

Съ совершенно иными началами, нежели Данте, выступилъ вскорѣ послѣ него, по поводу распри императора Людовика Баварскаго съ папой Іоанномъ XXII-мъ, другой Италіанецъ, медикъ и богословъ Марсилій Падуанскій. Притязаніямъ папъ Марсилій противопоставилъ не мечтательныя теоріи всемірной монархіи, а демократическую свободу, отрицая у Церкви всякую принудительную власть. То ученіе, которое въ XIII-мъ вѣкѣ таилось у еретиковъ, отвергавшихъ весь іерархическій порядокъ Церкви, теперь выступаетъ явно и переносится въ самыя нѣдра католицизма. Сочиненіе Марсилія носитъ заглавіе: *Защитникъ Мира* (Defensor Pacis). Оно вышло въ 1324-мъ году *).

Марсилій начинаетъ съ того, что во всякомъ государствѣ наиболѣе желательное есть спокойствіе (tranquillitas), наиболѣе же вредное раздоръ. Аристотель, говоритъ онъ, описалъ многія причины раздора; но послѣ него явилась одна, самая опасная, именно: ложное понятіе о духовной власти. Она лишаетъ мира европейскія государства и особенно Италію.

Что̀ есть спокойствіе? Подобно тому, какъ въ тѣлѣ животнаго здоровье есть хорошее состояніе членовъ,

*) Goldast, II, стр. 154 и слѣд.

когда всѣ отправленія ихъ происходятъ въ порядкѣ, такъ въ государствѣ спокойствіе есть хорошее расположеніе частей, такъ что каждая можетъ совершать свое дѣло сообразно съ разумомъ и съ своимъ назначеніемъ. Поэтому, чтобы рѣшить, какимъ образомъ можно достигнуть спокойствія въ государствѣ, надобно прежде всего знать, что такое государство и каковы его части?

Марсилій описываетъ происхожденіе государствъ изъ отдѣльныхъ домохозяйствъ, въ томъ видѣ, какъ оно изложено у Аристотеля. Онъ цѣликомъ заимствуетъ у Аристотеля и самое опредѣленіе политическаго союза, истекающее изъ высшаго, управляющаго имъ начала. Конечная цѣль государства — хорошо жить. Это цѣль, къ которой стремятся и люди и животныя. Но у человѣка она двоякая: временная и вѣчная. Вторая не можетъ быть извѣстна философамъ и открывается только религіей. Первая же есть настоящая цѣль государства, которое устрояется для человѣческихъ нуждъ. А такъ какъ этихъ нуждъ много, то необходимо раздѣленіе занятій и должностей. Изъ нихъ и образуются различныя части государства, которыя имѣютъ каждая свою цѣль или свое назначеніе.

Марсилій признаетъ шесть такихъ частей: земледѣліе, ремесла, торговлю, военное дѣло, священство и судъ. Послѣднія три части главныя или почетныя (honorabilitas); первыя же три называются частями государства въ обширномъ смыслѣ и составляютъ простой народъ (multitudo vulgaris). Цѣль ихъ — сохраненіе и умѣреніе дѣйствій тѣла. Тѣ должности, напротивъ, имѣютъ высшее назначеніе. Для умѣренія дѣйствій воли учреждена власть судебная или

согласующая (conciliativa), которая есть главная. Ея назначеніе — установлять праведное и полезное обществу. Но такъ какъ для этого необходима принудительная сила, то съ этою цѣлью устроена должность военная. Наконецъ, для служенія Богу учреждено священство. Язычники не имѣли о немъ настоящаго понятія; оно дано только Откровеніемъ. Цѣль священства — умѣреніе человѣческихъ дѣйствій въ виду наилучшаго устройства человѣческаго рода для будущей жизни. Человѣкъ палъ, но Богъ, по своему милосердію, опредѣлилъ его спасти; Онъ послалъ своего Сына, который своею смертью искупилъ человѣческій родъ и далъ ему законъ Евангелія для руководства къ вѣчному спасенію. Съ этою цѣлью установлены священнослужители, учащіе закону и сообщающіе таинства. Итакъ, цѣль священства есть дисциплина и поученіе людей на счетъ того, во что по евангельскому закону нужно вѣрить, и что должно дѣлать или опускать для полученія вѣчнаго блаженства и для избѣжанія вѣчнаго страданія *).

Такова конечная цѣль государства и его частей. Затѣмъ Марсилій исчисляетъ другіе элементы, слѣдуя при этомъ общему схоластическому пріему. Подъ вліяніемъ философіи Аристотеля, схоластики признавали во всякой вещи причины четырехъ родовъ: причину матеріальную, формальную, движущую и конечную. Въ нихъ заключаются основные элементы всякаго бытія. Обозначивъ конечную причину

*) Sacerdotalis igitur officii finis est hominum disciplina et eruditio de his, quae secundum evangelicam legem necessarium est credere, agere vel omittere propter aeternam salutem consequendam et miseriam fugiendam.

государства, Марсилій переходитъ къ другимъ началамъ. Матеріальную причину, или матерію, изъ которой образуется политическое тѣло, составляютъ люди, исполняющіе различныя должности; формальная причина, то, что даетъ государству форму или строеніе, лежитъ въ законахъ, управляющихъ обществомъ; наконецъ, движущая, или производящая причина есть обыкновенно человѣческій законодатель и весьма рѣдко самъ Богъ. Это и есть настоящая верховная власть въ государствѣ.

Марсилій, также какъ въ новое время Руссо, строго отличаетъ законодателя отъ главной, или первенствующей части государства, которую мы называемъ правительствомъ и которую онъ называетъ судомъ. Верховная власть, по его ученію, принадлежитъ собственно законодателю, который всегда одинъ и тотъ же, тогда какъ устройство главной части можетъ быть различно. Этимъ отличаются другъ отъ друга образы правленія. Марсилій въ этомъ отношеніи цѣликомъ слѣдуетъ Аристотелю, раздѣляя правильные образы правленія на монархію, аристократію и политію, неправильные на тиранію, олигархію и демократію.

Какъ же установляется эта главная часть, которая въ свою очередь устрояетъ остальныя?

Иногда, хотя весьма рѣдко, это совершается непосредственнымъ дѣйствіемъ Божества, какъ было, напримѣръ, у Евреевъ; обыкновенно же это дѣлается черезъ посредство человѣческой воли, хотя и здѣсь отдаленная причина — Богъ, отъ котораго исходитъ всякая власть. Человѣческимъ путемъ власть установляется или по доброй волѣ гражданъ, или насильственно. Послѣднее ведетъ къ тираніи, первое

умѣстно въ правильныхъ образахъ правленія. Поэтому выборъ есть наилучшій способъ установленія власти. Другое отличіе тираническаго правленія отъ правильнаго то, что въ послѣднемъ власть управляетъ по закону, а въ первомъ по своему произволу. Слѣдовательно, прежде нежели говорить объ установленіи правителя, надобно знать, что̀ такое законъ и кому принадлежитъ право его издавать.

Слово «законъ» имѣетъ разнообразныя значенія. Въ приложеніи къ гражданскимъ дѣйствіямъ оно означаетъ: 1) сужденіе или ученіе о томъ, что̀ правомѣрно или неправомѣрно; 2) въ точномъ или собственномъ смыслѣ, предписаніе, сопровождаемое принужденіемъ, посредствомъ награды или наказанія. Замѣтимъ, что мы здѣсь въ первый разъ встрѣчаемъ точное различіе между юридическимъ закономъ и нравственнымъ, различіе, которое будетъ имѣть приложеніе въ дальнѣйшемъ развитіи ученія Марсилія. Главная цѣль закона въ собственномъ смыслѣ, продолжаетъ Марсилій, — правда и общее благо; второстепенная цѣль — твердость и прочность власти; ибо законъ, воздерживая власть отъ произвола, невѣжества и дурныхъ страстей, тѣмъ самымъ дѣлаетъ ее болѣе прочною. Поэтому, всякая власть должна управлять на основаніи закона.

Кому же принадлежитъ право издавать законы, или кто настоящій законодатель въ человѣческихъ обществахъ? Народъ, отвѣчаетъ Марсилій, то есть, совокупность гражданъ или большая ихъ часть. Это можно доказать слѣдующими доводами: 1) законодательная власть должна принадлежать тому, кто можетъ дать наилучшіе законы; но таковъ именно народъ, ибо законы издаются для общаго блага, а

оно лучше усматривается всѣми, нежели нѣкоторыми. Никто самъ себѣ зла не желаетъ; слѣдовательно, всѣ въ совокупности будутъ искать общаго блага, а не частнаго. Напротивъ, одинъ или немногіе легко могутъ или ошибаться или имѣть въ виду собственную пользу, а не общественную. 2) Законодателемъ долженъ быть тотъ, чьи законы лучше всего исполняются. Но таковъ опять народъ, ибо каждый здѣсь повинуется не по принужденію, а добровольно законамъ, которые онъ самъ на себя налагаетъ. Притомъ, большинство имѣетъ и наиболѣе силы, чтобы заставить непокорныхъ исполнять законъ.

Противъ этого возражаютъ: 1) что законодатель долженъ быть свободенъ отъ дурныхъ наклонностей и невѣжества, а большинство людей глупы и злы; мудрые же и добродѣтельные всегда немногочисленны. 2) Слишкомъ трудно, а часто и невозможно согласить мнѣнія многихъ, въ особенности злыхъ и безумныхъ людей; согласить немногихъ всегда легче. 3) Не слѣдуетъ дѣлать посредствомъ многихъ то, что могутъ сдѣлать немногіе.

Всѣ эти возраженія легко опровергаются нѣкоторыми аксіомами и силлогизмами: 1) всякій человѣкъ желаетъ себѣ жизни, имѣющей во всемъ достатокъ, а таковая дается государствомъ; слѣдовательно, большинство гражданъ желаетъ государства, а потому и всего нужнаго для благоустроеннаго государства, то есть, хорошихъ законовъ. 2) Цѣлое всегда больше части; слѣдовательно, совокупность гражданъ всегда способнѣе различить хорошее, нежели какая-либо часть, которая сама содержится въ цѣломъ. Принимая во вниманіе эти аксіомы, невозможно утвер-

ждать, что большинство гражданъ злы и глупы, а потому имѣютъ наклонность къ дурному. Напротивъ, каждый имѣетъ естественное стремленіе къ сохраненію государства, находя въ этомъ собственную пользу, и если большинство не въ состояніи придумать что-нибудь новое, какъ немногіе мудрые, то оно лучше можетъ обсудить предлагаемое, ибо здѣсь каждый можетъ замѣтить упущенное. Что касается до втораго возраженія, то изъ того, что легче согласить немногихъ, не слѣдуетъ, чтобы ихъ мнѣніе было лучше. Этимъ же опровергается и третье возраженіе.

Не трудно замѣтить, что доводы Марсилія Падуанскаго въ пользу демократіи основаны на ложныхъ умозаключеніяхъ. Изъ того, что каждый желаетъ себѣ пользы, не слѣдуетъ, что каждый хочетъ и пользы общественной. Связь между тою и другою слишкомъ отдаленна. Предполагая даже подобное желаніе во всякомъ гражданинѣ, не слѣдуетъ, что каждый способенъ понимать, что требуется общественнымъ благомъ. На это нужны и умственное развитіе и знаніе дѣла, которыя даны не всѣмъ. И если Марсилій утверждаетъ, что всѣ въ совокупности способнѣе обсуждать общественныя дѣла, нежели нѣкоторые, ибо цѣлое больше части, въ немъ заключающейся, то это чистый софизмъ. Цѣлое несомнѣнно всегда больше части, но оно не всегда лучше части. Напротивъ, хорошо устроенная часть теряетъ свое качество, входя въ составъ дурно устроеннаго цѣлаго. Распущенное въ количествѣ, качество понижается. Въ общественныхъ дѣлахъ это поглощеніе качества количествомъ усиливается еще тѣмъ, что общее рѣшеніе вытекаетъ не изъ суммы всѣхъ голо-

совъ, а изъ воли большинства. Слѣдовательно, мнѣніе лучшаго меньшинства, избранныхъ людей, теряетъ всякое значеніе, и управленіе государствомъ попадаетъ въ руки невѣжественной массы. Марсилій заимствовалъ свои доводы изъ нѣкоторыхъ положеній Аристотеля, который служилъ неисчерпаемымъ источникомъ для всякаго рода доказательствъ и авторитетомъ для самыхъ противоположныхъ направленій. Но великій мыслитель древности, говоря въ пользу демократіи, имѣлъ въ виду большинство людей, получившихъ высокое гражданское образованіе и вполнѣ посвящающихъ себя политической жизни; классы, занятые физическимъ трудомъ, исключались изъ государства. Средневѣковой публицистъ взялъ одни общія положенія, безъ той почвы, изъ которой они вытекали, а потому его выводы получили совершенно иной характеръ.

Рѣшивши такимъ образомъ, кто долженъ быть законодателемъ въ государствѣ, Марсилій переходитъ къ вопросу: кому принадлежитъ право установлять правителя (partem principantem)? Опять тому же законодателю, по тѣмъ же причинамъ, по которымъ ему принадлежитъ изданіе законовъ. Здѣсь, кромѣ того, присоединяется еще соображеніе особаго рода, а именно: кто установляетъ извѣстную форму, тому принадлежитъ и установленіе субъекта этой формы; слѣдовательно, кто издаетъ законы, тотъ долженъ назначать и лице, которому поручается приведеніе законовъ въ дѣйствіе, а это и есть правитель. Отсюда ясно, что народу принадлежитъ право назначать правителя, исправлять его и, наконецъ, смѣнять, въ случаѣ нужды, въ видахъ общаго блага. Права же правителя заключаются въ томъ, что онъ дол-

женъ судить, повелѣвать и исполнять свои рѣшенія на основаніи закона. Онъ же устрояетъ остальныя части государства, опредѣляя количество и качество потребныхъ для того людей. Такимъ образомъ, все остальное установляется въ отношеніи къ этой главной части, какъ центру или сердцу.

Что касается до устройства самаго правительства, то Марсилій замѣчаетъ, что исполненіе законовъ лучше ввѣрять одному или нѣсколькимъ, нежели всѣмъ, ибо для этого достаточно немногихъ, а всѣ были бы напрасно отвлечены отъ своихъ дѣлъ. Каково бы впрочемъ ни было устройство этой части, правитель всегда долженъ быть единый, не по количеству лицъ, а по должности, то есть, необходимо, чтобы рѣшеніе было одно, хотя бы правленіе принадлежало аристократіи или политіи. Дѣйствіе должно во всякомъ случаѣ проистекать только изъ общаго рѣшенія; иначе въ государствѣ будутъ раздоры, и оно не будетъ составлять одного цѣлаго. Во всемъ этомъ ученіи Марсилія Падуанскаго нельзя не замѣтить многочисленныхъ точекъ соприкосновенія съ Руссо.

Говоря объ устройствѣ правительства, Марсилій разбираетъ и вопросъ: что полезнѣе — установленіе монархіи наслѣдственной или избирательной? Изъ подробнаго изложенія доказательствъ обѣихъ сторонъ видно, какъ этотъ вопросъ занималъ умы того времени.

Въ пользу наслѣдственной монархіи говорятъ слѣдующіе доводы: 1) наслѣдственный монархъ болѣе заботится о государствѣ, какъ о своемъ достояніи. 2) Привыкшій къ власти не превозносится, а потому властвуетъ менѣе деспотически. 3) Народъ охотнѣе

повинуется наслѣдственному монарху, вслѣдствіе привычки. 4) Династія, разъ пріобрѣтшая власть, оказываетъ столько благодѣяній народу и такъ возвышается надъ остальными гражданами, что не можетъ уже впослѣдствіи повиноваться другимъ. 5) Наслѣдственный монархъ, происходя отъ доблестныхъ родителей, самъ имѣетъ болѣе наклонности къ добродѣтели. 6) Наслѣдственный монархъ не испытываетъ столько затрудненій, сколько избирательный. 7) При выборѣ монарха трудно согласить избирателей, а въ случаѣ разногласія происходятъ междоусобія. 8) Вслѣдствіе дурныхъ свойствъ человѣческой природы и преобладанія личныхъ интересовъ, рѣдко выбираются хорошіе правители. 9) Легче узнать нравъ наслѣдственнаго монарха, на котораго съ дѣтства устремлены всѣ взоры, а знаніе характера необходимо для совѣта. 10) Наслѣдственность монархіи устраняетъ соперничество и честолюбіе. 11) Избирательный монархъ, опасаясь за своихъ дѣтей, не можетъ настаивать на исполненіи закона сильными людьми; наслѣдственный же правитель чуждъ подобныхъ соображеній. 12) Наслѣдственная монархія наиболѣе распространенная, слѣдовательно, и наиболѣе естественная форма правленія. Наконецъ, 13) наслѣдственная монархія ближе подходитъ къ управленію міра единымъ безсмѣннымъ правителемъ.

Несмотря однако на всѣ эти весьма сильные доводы, избирательная монархія, по мнѣнію Марсилія, должна быть предпочтена, ибо совокупность гражданъ, имѣя въ виду общее благо, всегда можетъ выбрать наилучшаго, тогда какъ случайная наслѣдственность не всегда даетъ хорошаго правителя. При-

томъ выборъ можетъ имѣть всѣ преимущества наслѣдственной монархіи: народъ всегда можетъ избрать сына умершаго князя, если онъ того достоинъ. Наслѣдственная же монархія не имѣетъ выгодъ избирательной. Наконецъ, избирательный монархъ болѣе заботится о благѣ государства, нежели наслѣдственный: 1) по своей добродѣтели, такъ какъ выбирается наилучшій; 2) потому что онъ опасается наказанія; 3) въ надеждѣ на выборъ дѣтей, которыхъ онъ съ этою цѣлью лучше воспитываетъ. Доказательства же въ пользу наслѣдственной монархіи легко могутъ быть опровергнуты: 1) Несправедливо, что наслѣдственный монархъ болѣе заботится о государствѣ; по изложеннымъ выше причинамъ, можно скорѣе сказать наоборотъ. 2) Избирательный монархъ властвуетъ менѣе деспотически, ибо выбирается лучшій, и онъ не надѣется на безнаказанность. 3) Если въ наслѣдственной монархіи народъ повинуется по привычкѣ, то въ избирательной мѣсто привычки занимаетъ уваженіе къ нравственному достоинству лица, а это гораздо важнѣе. 4 и 5) Добродѣтель родителей не служитъ ручательствомъ за качества дѣтей, ибо отъ доблестныхъ родителей не всегда родятся доблестныя дѣти; если же сынъ оказывается достойнымъ престола, то въ избирательной монархіи народъ можетъ всегда его выбрать. 6, 7 и 8) Относительно затрудненій, встрѣчаемыхъ при выборѣ и восшествіи на престолъ, слѣдуетъ сказать, что при первоначальномъ установленіи монархіи, затрудненій гораздо больше для выбора монарха наслѣдственнаго, нежели избирательнаго; впослѣдствіи же и въ избирательной монархіи всѣ затрудненія уменьшаются вслѣдствіе опыта. 9) Познаніе нрава

монарха съ младенчества вовсе не существенно, ибо его узнать легко; гораздо важнѣе, чтобы нравъ былъ добрый. 10) Въ наслѣдственной монархіи, съ уничтоженіемъ выбора, дѣйствительно устраняются поводы къ соперничеству и честолюбію, но вмѣстѣ съ тѣмъ у гражданъ отнимается то, что принадлежитъ имъ по праву, а черезъ это умножаются причины волненій. 11) Избирательный монархъ, будучи добродѣтельнымъ, не боится сильныхъ людей; напротивъ, они боятся, какъ его, такъ и народа, а потому исполняютъ законы. 12) Распространеніе наслѣдственной монархіи ничего не доказываетъ, ибо наиболѣе распространенное не всегда наилучшее; иначе ремесленникъ былъ бы выше перваго философа. Наконецъ, 13) уподобляться Богу слѣдуетъ не тѣлеснымъ единствомъ, а духовнымъ совершенствомъ.

Въ этихъ доводахъ Марсилія Падуанскаго противъ наслѣдственной монархіи мы видимъ, съ одной стороны, радикальнаго писателя, съ другой защитника императорской власти, основанной на выборѣ. Историческій опытъ послѣдующихъ вѣковъ рѣшилъ вопросъ иначе. Избирательныя монархіи повсюду оказывались несостоятельными; тѣ невыгоды, которыя старался смягчить Марсилій, слишкомъ ясно доказали свое значеніе. Но для насъ эти пренія публицистовъ XIII-го и XIV-го столѣтій въ высшей степени любопытны, какъ признакъ политической зрѣлости среднихъ вѣковъ. Здѣсь уже нельзя было цѣликомъ черпать изъ Аристотеля; средневѣковымъ писателямъ приходилось прибѣгать къ собственному политическому опыту и изъ него выводить свои доказательства. Мы можемъ замѣтить, что съ обѣихъ

сторонъ приводятся доводы весьма сильные, такіе, которые касаются самаго существа дѣла.

Гораздо слабѣе оказывается Марсилій въ обсужденіи другаго вопроса, занимавшаго людей того времени, именно, вопроса о томъ, что̀ полезнѣе: установленіе одного государства по всей землѣ или разныхъ въ странахъ, имѣющихъ различные языки и обычаи. Духъ новаго времени проявляется у Марсилія развѣ въ томъ, что онъ считаетъ этотъ вопросъ второстепеннымъ. Можно устроить политическій союзъ такъ или иначе, говоритъ онъ, смотря по удобству. Онъ замѣчаетъ только, что раздѣленіе государствъ можетъ имѣть въ виду предупрежденіе излишняго размноженія человѣческаго рода.

Разобравъ существо и свойства свѣтской власти, Марсилій переходитъ къ власти церковной. Здѣсь главный вопросъ состоитъ въ томъ: принадлежитъ ли церковной власти принудительный судъ въ духовныхъ и свѣтскихъ дѣлахъ?

Для разъясненія дѣла, говоритъ Марсилій, надобно прежде всего установить термины, ибо много путаницы произошло отъ смѣшенія различнаго значенія словъ. Церковью, въ настоящемъ смыслѣ, называется собраніе всѣхъ вѣрующихъ, а въ болѣе употребительномъ смыслѣ — совокупность служителей алтаря. Мірскимъ (temporalia) называется, съ одной стороны, все тѣлесное, принадлежащее человѣку, съ другой — всякое человѣческое дѣйствіе или страданіе, относящееся къ временной жизни. Подъ словомъ же «духовное» (spiritualia) разумѣется, съ одной стороны, все нематеріальное, съ другой — божественный законъ, ученіе, таинства и благодать, устрояющіе человѣка для жизни вѣчной, или, въ болѣе обширномъ смы-

слѣ, всякое человѣческое дѣйствіе или страданіе, относящееся къ будущей жизни. Мы видимъ, что Марсилій ищетъ научной точности.

Затѣмъ, по общему обычаю писателей того времени, приводятся сначала доводы защитниковъ папской власти, потомъ возраженія противниковъ. Папской теоріи противополагаются тексты св. Писанія, доказывающіе, что Христосъ далъ ученикамъ своимъ только власть учить, а не принуждать. Все это намъ уже извѣстно; новаго здѣсь ничего нѣтъ. Марсилій приводитъ и тексты апостоловъ, предписывающіе повиновеніе властямъ. Изъ всего этого онъ выводитъ, что свѣтской власти подчинены всѣ граждане безъ исключенія; духовенству же принудительной власти не дано, ибо принужденіемъ нельзя войти въ царство небесное. Власть ключей означаетъ только право связывать и разрѣшать людей относительно грѣха, то есть, совершать таинство исповѣди. Впрочемъ, и здѣсь окончательный судъ принадлежитъ Богу. Другое право, истекающее изъ той же власти, состоитъ въ отлученіи грѣшниковъ отъ Церкви, или отъ общенія вѣрующихъ. Но такъ какъ съ этимъ связаны гражданскія послѣдствія, а священникъ принудительной власти не имѣетъ, то ему принадлежитъ въ этомъ отношеніи единственно право совѣта; власть же принудительно отлучать непокорныхъ отъ Церкви присвоивается самой Церкви, то есть, собранію вѣрующихъ, почему Христосъ сказалъ: *повѣждь Церкви*. Иначе священникъ, пользуясь такимъ правомъ, получилъ бы власть надъ всѣмъ гражданствомъ, тогда какъ, по установленію Христа, ему принадлежитъ только право учить и дѣйствовать въ качествѣ врача, а не принудительно.

Марсилій старается подкрѣпить это ученіе изслѣдованіемъ самаго существа законовъ, управляющихъ человѣкомъ. Въ этомъ заключается философская часть его аргументанціи. Всѣ свободныя человѣческія дѣйствія, говоритъ онъ, подлежатъ нѣкоторымъ правиламъ. Но иныя изъ этихъ правилъ — простые совѣты, другія же имѣютъ принудительную силу и сопровождаются наградами и наказаніями. Это — приведенное выше различіе между юридическимъ закономъ и нравственнымъ. Распредѣленіе наградъ и наказаній можетъ имѣть мѣсто или въ настоящей жизни или въ будущей. Законъ, сопровождаемый наградами и наказаніями въ настоящей жизни, есть законъ человѣческій, въ будущей — законъ Божій. Но всякій законъ требуетъ исполнителя или судьи. Судьею человѣческаго закона является князь, которому поэтому подсудны всѣ нарушающіе этотъ законъ, даже священнослужители. Судья же божественнаго закона есть Христосъ, который даетъ награды и налагаетъ наказанія въ будущей жизни. Въ настоящей жизни для закона Божьяго нѣтъ судьи, а существуетъ только совѣтникъ, который учитъ, что̀ нужно дѣлать для полученія вѣчной награды и избѣжанія вѣчнаго наказанія. Это и есть священникъ, который учитъ и совершаетъ таинства, но принуждать никого не можетъ, ибо по принужденію нельзя получить вѣчной награды. Онъ — врачъ душъ. Поэтому, евангельское слово въ приложеніи къ настоящей жизни есть ученіе, а не принудительный законъ.

Противъ этого возражаютъ, что священнику принадлежитъ сужденіе о ереси, слѣдовательно и наказаніе. Но еретикъ долженъ быть судимъ по закону

Божьему, а потому онъ можетъ быть наказанъ только въ будущей жизни Христомъ; священнику здѣсь принадлежитъ только увѣщаніе. Человѣческій же законъ можетъ воспретить еретикамъ пребываніе въ извѣстной странѣ, какъ людямъ вреднымъ для другихъ. Нарушители этого закона должны наказываться свѣтскою властью, точно также какъ если бы законъ постановилъ удаленіе прокаженныхъ, то исполненіе принадлежало бы не врачу, а свѣтскому судьѣ. Замѣтимъ здѣсь первый голосъ средневѣковаго писателя въ пользу свободы совѣсти.

Таковы, по ученію Марсилія, права священнослужителей; кѣмъ же они опредѣляются?

Выше было сказано, что всѣ должности въ государствѣ устрояются человѣческимъ законодателемъ; между тѣмъ должность служителя алтаря первоначально установлена Христомъ. Для разрѣшенія этого кажущагося противорѣчія, говоритъ Марсилій, слѣдуетъ прежде всего различить существо должности отъ замѣщающихъ ее лицъ. Затѣмъ, въ самой должности различаются два элемента, изъ которыхъ одинъ имѣетъ начало отъ Бога, другой отъ людей. Непосредственно Богомъ установленъ только священническій чинъ (character sacerdotalis). Онъ состоитъ въ правѣ совершать таинства и передается возложеніемъ рукъ. Эту власть всѣ пресвитеры имѣютъ въ одинаковой степени; Римскій первосвященникъ въ этомъ отношеніи совершенно уравнивается съ другими. Но кромѣ того, въ Церкви есть другая власть, экономическая (potestas iconomica), установленная для распорядка между людьми. Это власть епископская. Происхожденіе ея чисто человѣческое, и она слѣдуетъ общимъ правиламъ.

Марсилій доказываетъ св. Писаніемъ, что Христосъ далъ всѣмъ апостоламъ совершенно одинакую власть. Онъ сказалъ всѣмъ безъ различія: «*сіе творите въ мое воспоминаніе; шедше убо, научите вся языки; пріимите Духъ Святъ, имже отпустите грѣхи, отпустятся имъ; и имже держите, держатся*». Изъ св. Писанія не видать также, чтобы Петръ имѣлъ власть надъ другими апостолами. Наконецъ, нѣтъ причины, почему бы Римскій епископъ болѣе другихъ считался преемникомъ Петра, ибо изъ Писанія не видно даже, былъ ли когда-нибудь Петръ въ Римѣ. Власть, данная апостоламъ, имѣла значеніе не для одного какого-либо мѣста, а для всѣхъ странъ и вѣрующихъ. Распредѣленіе же священнослужителей по округамъ — опять дѣло человѣческаго соглашенія. Божественнаго установленія въ этомъ невозможно искать.

Что касается до назначенія лицъ, то право опредѣлять, какъ епископовъ, такъ и пресвитеровъ принадлежитъ въ каждомъ округѣ Церкви, то есть, собранію вѣрующихъ. Это доказывается обычаемъ первоначальной Церкви и доводами разума. Основанія тѣже, что относительно выбора свѣтскихъ правителей. Здѣсь даже еще важнѣе избраніе достойнѣйшаго, ибо при плохомъ замѣщеніи должности, вѣрующимъ грозитъ опасность не только временныхъ несчастій, но и вѣчной смерти. И въ этомъ случаѣ возраженіе, что священники могутъ лучше судить о достоинствѣ лица, опровергается тѣмъ, что еще лучше можетъ судить объ этомъ весь народъ, котораго священники составляютъ часть. Такимъ образомъ, право назначать служителей алтаря, а потому исправлять ихъ и, въ случаѣ нужды, отрѣшать отъ

должности, принадлежитъ тому же законодателю, въ рукахъ котораго находится и свѣтское законодательство, то есть народу. Онъ же распоряжается и свѣтскими имуществами, назначенными на содержаніе духовенства. Наконецъ, ему принадлежитъ толкованіе св. Писанія, установленіе догматовъ и обрядовъ. Но такъ какъ невозможно собрать въ одно мѣсто всю совокупность вѣрующихъ, то они дѣйствуютъ черезъ представителей, избирая изъ своей среды вселенскій соборъ, черезъ который глаголетъ Духъ Святый. Соборъ издаетъ церковные законы; онъ одинъ можетъ положить наказаніе за неисполненіе христіанскихъ обязанностей; ему же, наконецъ, принадлежитъ право отлучать отъ Церкви князя или какого бы то ни было гражданина.

Очевидно, что Марсилій, слѣдуя чисто демократическому направленію и приписывая народу какъ свѣтскую, такъ и духовную власть, окончательно смѣшалъ предѣлы той и другой. Отрицая у духовенства право налагать принудительныя наказанія, онъ туже власть присвоиваетъ собору, представителю Церкви. Это едва ли не единственная непослѣдовательность, въ которой можно его упрекнуть.

Марсилій находитъ въ своей системѣ мѣсто и для папы. Собору принадлежитъ все, что относится къ законодательству; но для охраненія порядка въ собраніи, а также и для исполненія соборныхъ постановленій полезно установленіе верховнаго епископа, которому, въ этомъ смыслѣ, принадлежитъ главенство надъ остальными. Право назначать такое лице принадлежитъ опять вселенскому собору; но лучше всего вручить главенство Римскому папѣ,

ибо это согласно съ установленнымъ обычаемъ Церкви.

Таково существенное содержаніе сочиненія Марсилія Падуанскаго. Въ немъ, въ первый разъ въ исторіи политической литературы, съ замѣчательною силою и ясностью проводятся чисто демократическія начала. И эти начала не ограничиваются одною свѣтскою областью, а вносятся въ самое устройство Церкви. Богословскому ученію о законѣ противополагается начало свободы. Самый законъ считается исходящимъ изъ свободной воли гражданъ. Мы видимъ здѣсь полнѣйшее развитіе либеральной теоріи въ средневѣковомъ періодѣ. Какъ всегда, эти начала, взятыя въ своей односторонности, оказываются недостаточными. Но въ Марсиліи нельзя не признать даровитаго родоначальника всѣхъ демократическихъ писателей новаго времени. Книга его имѣетъ и другое важное значеніе. Здѣсь въ первый разъ, систематическими и учеными доводами, отрицается у Церкви принудительная власть. Законъ юридическій отличается по этой теоріи отъ закона нравственнаго. Церковь должна оставаться чисто нравственно-религіознымъ союзомъ; она имѣетъ право дѣйствовать только нравственными средствами. Это было самое существенное возраженіе не только противъ всѣхъ папскихъ притязаній, но и противъ всего средневѣковаго порядка, въ которомъ церковному союзу давалось слишкомъ обширное значеніе. Но эта мысль шла наперекоръ всему общественному развитію того времени, а потому не могла быть принята. Сила среднихъ вѣковъ состояла въ одностороннемъ преобладаніи нравственно-религіозныхъ началъ. Свѣтская область сохраняла

отчасти свою самостоятельность, но не была владычествующею, какъ хотѣлъ Марсилій, а подчинялась высшему руководству Церкви. Поэтому ученіе Марсилія было объявлено еретическимъ, а книга его возбудила въ обществѣ скорѣе недовѣріе къ защищаемому имъ дѣлу.

ЭПОХА ВОЗРОЖДЕНІЯ.

Шестнадцатый вѣкъ завершаетъ собою тотъ періодъ всемірной исторіи, который начинается съ утвержденія христіанской Церкви въ Римской Имперіи. Развитіе католицизма, какъ господствующаго элемента въ жизни западныхъ народовъ, кончается собственно пятнадцатымъ столѣтіемъ. Шестнадцатое составляетъ уже переходъ отъ средневѣковаго порядка къ новому, отъ общественнаго раздвоенія къ государственному единству, отъ владычества религіи и Церкви къ чисто свѣтскому развитію мысли и учрежденій. Это — возвращеніе къ той точкѣ зрѣнія, на которой стоялъ древній міръ. Отсюда первая характеристическая черта этого времени: оно называется въ исторіи эпохой Возрожденія.

На всѣхъ отрасляхъ человѣческой дѣятельности легла печать античныхъ идей, какъ бы воскресшихъ отъ временнаго сна. Онѣ отразились и въ наукѣ, и въ искусствѣ, и въ государственной жизни. Памятники древности, литературные и художественные, съ жадностью стали изучаться всѣми просвѣщенными людьми и сдѣлались источникомъ новаго міросозерцанія и новой, изумительной производительности. И въ средніе вѣка сочиненія Платона и особенно Аристотеля считались высокими авторитетами; но въ то время они служили только орудіемъ

схоластики и являлись не болѣе, какъ матеріаломъ для совершенно чуждыхъ имъ воззрѣній. Точка зрѣнія была совсѣмъ иная. Въ шестнадцатомъ вѣкѣ произведенія древнихъ получили значеніе сами по себѣ; новые мыслители стали усвоивать себѣ самую сущность ихъ взглядовъ. На этомъ основаніи воздвигались новыя, чисто философскія системы; схоластика же отвергалась, какъ устарѣвшій плодъ варварскаго времени.

Такимъ образомъ, эпоха Возрожденія представляетъ поворотную точку исторіи. Отсюда начинается обратный ходъ человѣчества отъ раздвоенія къ единству. Однако это не было простое возвращеніе къ первоначальной точкѣ отправленія. Средневѣковая жизнь не прошла даромъ. Христіанство наложило свою неизгладимую печать на все развитіе человѣчества; оно осталось существеннымъ элементомъ новаго времени. Но средневѣковыя формы христіанства не могли уже удовлетворить новымъ потребностямъ. И мысль и общественная жизнь освободились изъ-подъ опеки, подъ которою находились въ теченіи столькихъ вѣковъ. Сознавъ свою самостоятельность, онѣ стремились утвердиться на основаніи собственныхъ, присущихъ имъ свѣтскихъ началъ. Вслѣдствіе этого естественно возникъ вопросъ о преобразованіи церковнаго устройства, приноровленнаго къ совершенно иному порядку. Явилась новая форма христіанства, основанная на свободѣ, — протестантизмъ. Но католическая Церковь, съ своей стороны, не могла не противодѣйствовать этому направленію; она старалась удержать свое прежнее владычество. Отсюда религіозная борьба, которая наполняетъ собою почти все шестнадцатое столѣтіе,

приводя къ окончательному итогу религіозное развитіе среднихъ вѣковъ.

Это новое, сильное религіозное движеніе заставляетъ насъ видѣть въ этой эпохѣ столь же конецъ среднихъ вѣковъ, сколько начало новой исторіи. Здѣсь кончается религіозная производительность европейскихъ народовъ; послѣдующее время не представляетъ уже въ этой области ничего новаго. Начинается чисто свѣтское движеніе идей и событій, среди которыхъ Церковь отодвигается на второй планъ, уступая первое мѣсто наукѣ и государству. И въ новой исторіи религіозныя начала оказываютъ иногда свое вліяніе на политическую область, но вліяніе косвенное, далеко уступающее другимъ элементамъ. Церковь остается прибѣжищемъ вѣрующихъ душъ, но не является уже вожатымъ человѣчества, какъ въ средніе вѣка.

Завершая собою средневѣковое развитіе, шестнадцатый вѣкъ, съ другой стороны, принадлежитъ и новому времени, ибо въ немъ заключаются уже всѣ сѣмена будущаго порядка. Онъ представляетъ въ себѣ то внутреннее сочетаніе жизненныхъ началъ, которымъ живетъ новое человѣчество: соединеніе античныхъ элементовъ и средневѣковыхъ, возвращеніе къ древности съ сохраненіемъ христіанства, возстановленіе единства при относительной самостоятельности выработанныхъ исторіею противоположностей.

Такое сближеніе разнородныхъ силъ и противоположныхъ началъ, которыя въ первый разъ у новыхъ народовъ стали другъ противъ друга, лицемъ къ лицу, дало необыкновенный толчокъ и мысли и общественной жизни. Это было всеобщее броженіе, которое сообщало человѣческимъ способностямъ изу-

мительный полетъ. Человѣкъ почувствовалъ свою свободу; передъ нимъ открылись новые горизонты, которые приводили его въ упоеніе. Люди съ жадностью кинулись пробивать во всѣ стороны новые пути, и вездѣ имъ представлялись чудесные, невѣдомые прежде міры. Колумбъ открылъ Америку; Васко-де-Гама нашелъ дорогу въ Индію. Даже небесная твердь разступилась въ глазахъ человѣка. Послѣ Коперника земля перестала быть центромъ вселенной и превратилась въ ничтожную точку среди безчисленныхъ свѣтилъ, наполняющихъ безконечное пространство. Въ тоже время изобрѣтеніе книгопечатанія дало мысли такое орудіе и такія средства дѣятельности, о которыхъ прежде никто не смѣлъ и мечтать. Мысль какъ будто получила крылья и способность мгновенно облетать самыя далекія страны.

Броженіе идей влекло за собою и броженіе въ обществѣ. Шестнадцатый вѣкъ весь наполненъ войнами и междоусобіями. Новыя силы еще не знаютъ себѣ мѣры; каждая стремится расшириться на счетъ другихъ. Отсюда безпрерывныя столкновенія, которыя, послѣ долгаго процесса, разрѣшились системою европейскаго равновѣсія. Но среди этого хаоса все сильнѣе и сильнѣе чувствуется одна потребность: установленія повсюду прочной государственной власти, способной подчинить себѣ дробныя средневѣковыя силы. Шестнадцатый вѣкъ — эпоха окончательнаго образованія новыхъ европейскихъ государствъ. Государственное начало торжествуетъ надъ средневѣковой анархіею и становится центромъ всей новой исторіи человѣчества.

При такомъ богатствѣ содержанія, шестнадцатый вѣкъ образуетъ отдѣльный циклъ въ исторіи поли-

тическихъ ученій. Мысль въ это короткое время проходитъ черезъ всѣ точки зрѣнія, развиваетъ всѣ элементы государственной жизни, хотя далеко не въ такой полнотѣ, какъ впослѣдствіи. Это — болѣе или менѣе хаотическое состояніе науки, гдѣ все изучается, все высказывается, нерѣдко съ удивительнымъ талантомъ, но ничто еще не достигло надлежащей зрѣлости и системы. Это — преддверіе новой жизни, гдѣ являются уже всѣ ея элементы, но еще болѣе или менѣе въ зародышѣ. Общее развитіе мысли идетъ отъ возрожденія античныхъ идей, черезъ религіозную борьбу, къ упроченію государственной власти.

1. ТОМАСЪ МОРЪ и МАКІАВЕЛЛИ.

На порогѣ шестнадцатаго вѣка стоятъ два мыслителя совершенно противоположнаго свойства, но оба воспитанные на изученіи древности и черпавшіе изъ нея самую сущность своихъ воззрѣній: Томасъ Моръ и Макіавелли. Одинъ является мечтательнымъ идеалистомъ, на подобіе Платона, который служилъ ему образцомъ, другой держится практической мудрости Аристотеля, не возвышаясь однако, какъ послѣдній, къ сознанію философскихъ началъ и жертвуя нравственностію государственной пользѣ. Поэтому, противоположность между Моромъ и Макіавелли выступаетъ гораздо рѣзче, нежели между Платономъ и Аристотелемъ.

Англійскій канцлеръ Томасъ Моръ издалъ въ 1513 году сочиненіе подъ названіемъ: *Утопія,* то есть, небывалое мѣсто. Это — изображеніе идеальнаго порядка вещей, въ которомъ, какъ въ государствѣ

Платона, нѣтъ частной собственности. Однако, это не простое подражаніе Платоновой республикѣ. Какъ въ критикѣ современнаго порядка, отъ которой отправляется авторъ, такъ и въ самомъ устройствѣ идеальнаго общества, проглядываютъ воззрѣнія и начала, истекающія изъ требованій новаго времени.

Сочиненіе писано въ видѣ разговора между авторомъ, его пріятелемъ и путешественникомъ, по имени Рафаилъ, который повѣствуетъ о томъ, что̀ онъ видѣлъ въ своихъ странствіяхъ. Первая книга посвящена критикѣ существующаго порядка въ европейскихъ государствахъ. Рафаилъ разсказываетъ разговоръ, происходившій у архіепископа Кентербюрійскаго по поводу жестокихъ казней, которымъ подвергаются въ Англіи воры. Возставая противъ подобныхъ наказаній, Рафаилъ говоритъ, что прежде всего надобно обратить вниманіе на причины, побуждающія людей къ воровству: онѣ заключаются главнымъ образомъ въ томъ, что богатство сосредоточено въ рукахъ вельможъ, которые, съ одной стороны, держатъ огромное количество праздной прислуги, остающейся потомъ по смерти хозяина безъ куска хлѣба, а съ другой стороны, замѣняютъ земледѣліе овцеводствомъ и черезъ это вытѣсняютъ мелкихъ владѣльцевъ и фермеровъ съ ихъ участковъ, лишая ихъ всякихъ средствъ пропитанія. Рафаилъ находитъ безчеловѣчнымъ и отнятіе жизни за похищеніе собственности: воровъ слѣдуетъ обращать на публичныя работы для общественной пользы и для собственнаго ихъ исправленія. Такъ же надобно поступать и съ бродягами; больныхъ же и дряхлыхъ онъ совѣтуетъ распредѣлить по монастырямъ, чтобъ и

ихъ пристроить и монаховъ обратить на общую пользу.

Удивляясь его разуму и знанію людей, собесѣдники Рафаила спрашиваютъ его, отчего онъ не занимается государственными дѣлами и не посѣщаетъ дворовъ, чтобы давать совѣты князьямъ. Онъ отвѣчаетъ, что если бы онъ сталъ говорить то, что думаетъ, никто бы его не сталъ слушать. Обыкновенно совѣтники князей устремляютъ все свое вниманіе на вопросы внѣшней политики: они думаютъ, какъ бы завоевать побольше земель, съ кѣмъ заключить союзы и на кого пойти войною; онъ же посовѣтовалъ бы вовсе бросить мысль о завоеваніяхъ и заняться внутреннимъ благосостояніемъ государства. Нынѣшніе совѣтники изыскиваютъ способы хитростью и насиліемъ обогатить казну; они стараются совратить судей, чтобы сдѣлать ихъ вполнѣ покорными князю; они утверждаютъ, что все принадлежитъ государю, и если подданные что-нибудь имѣютъ, то единственно по его милости. Онъ, напротивъ, сказалъ бы, что не въ казнѣ заключается сила князя, а въ благосостояніи гражданъ; что князь существуетъ не для себя, а для народа; что властвовать надъ угнетенными значитъ быть не царемъ, а сторожемъ темницы. При такомъ образѣ мыслей, совѣты его имѣли бы мало надежды на успѣхъ. Собесѣдники возражаютъ, что разумный человѣкъ долженъ приспособляться къ обстоятельствамъ и стараться улучшить существующій порядокъ, не идя ему наперекоръ. Рафаилъ отвѣчаетъ, что этимъ способомъ другихъ не исправишь, а самъ только станешь безумствовать, будучи вынужденнымъ постоянно соглашаться на рѣшенія, которыя ведутъ только ко вреду общества. Нынѣш-

ній порядокъ вещей весь основанъ на ложныхъ началахъ. Вездѣ, гдѣ существуетъ частная собственность, неизбѣжны всевозможныя несправедливости и бѣдствія. Богатство сосредоточивается въ рукахъ немногихъ, а вслѣдствіе того и почести и власть достаются не лучшимъ людямъ, а худшимъ, праздным, надменнымъ и неспособнымъ. Единственный путь къ общему счастію тотъ, который указанъ Платономъ. Онъ состоитъ въ общеніи имуществъ, ибо равное распредѣленіе благъ невозможно тамъ, гдѣ есть частная собственность. Собесѣдники возражаютъ, что въ такомъ случаѣ исчезаетъ побужденіе къ труду; всякій станетъ уклоняться отъ работы, и общаго имущества недостанетъ на всѣхъ. Рафаилъ отвѣчаетъ, что они говорятъ это потому, что не могутъ представить себѣ инаго порядка вещей, кромѣ того, который они видятъ предъ глазами; между тѣмъ, онъ въ своихъ странствованіяхъ былъ въ государствѣ, гдѣ установленъ полный коммунизмъ, и люди ведутъ самую блаженную жизнь. Это государство и есть Утопія; изображенію ея посвящается вторая книга.

Утопія — островъ, лежащій около береговъ Америки. Онъ имѣетъ видъ полумѣсяца, котораго концы сближаются, образуя обширную гавань, удобную для сношеній, но недоступную внѣшнимъ врагамъ. Такъ же неприступны и другія части береговъ. На островѣ находится 54 города; каждому изъ нихъ отмежевано извѣстное пространство земель. Поля распредѣляются по семействамъ; вездѣ устроены дома, которые жители занимаютъ по очереди. Каждое семейство состоитъ, по крайней мѣрѣ, изъ сорока человѣкъ и двухъ приписанныхъ къ нему рабовъ.

Изъ нихъ двадцать ежегодно выселяются въ городъ уступая свое мѣсто другимъ, такъ что каждые два года происходитъ полное передвиженіе. Все нужное для хозяйства семейства берутъ изъ города, откуда правители отпускаютъ имъ все даромъ. Въ городахъ жители точно также мѣняютъ дома, но только черезъ десять лѣтъ и по жребію; сады же у всѣхъ общіе. Рафаилъ плѣнительными красками описываетъ красоту этихъ садовъ и городскихъ строеній. Управленіе городовъ все основано на выборномъ началѣ. Во главѣ стоитъ пожизненный князь съ сенатомъ; важныя дѣла представляются на обсужденіе собранію всѣхъ должностныхъ лицъ, а иногда и собранію народа. Для общихъ дѣлъ отъ каждаго города посылаются по три депутата въ столицу. Внѣ сената и собраній запрещаются подъ страхомъ смерти всякія разсужденія о политическихъ дѣлахъ. Это дѣлается для предупрежденія смутъ и заговоровъ.

У всѣхъ жителей острова есть одинъ общій промыселъ: земледѣліе. Кромѣ того, каждый занимается извѣстнымъ ремесломъ, обыкновенно переходящимъ изъ рода въ родъ. У кого съ дѣтства оказывается влеченіе къ иному, тотъ усыновляется другимъ семействомъ, которое занято этимъ ремесломъ. Впрочемъ, никому не запрещается, кромѣ своего занятія, имѣть и другія. Но никому не дозволяется оставаться празднымъ; начальники смотрятъ, чтобы каждый исполнялъ свое дѣло. Только ученые и литераторы, имѣющіе спеціальное призваніе, освобождаются отъ физическаго труда, чтобъ имѣть возможность посвящать себя исключительно умственной работѣ. Вообще Утопійцы не удручены трудомъ. Они ра-

ботаютъ всего шесть часовъ въ день, остальное же время проводятъ въ отдохновеніи, въ собраніяхъ, а болѣе всего въ литературныхъ занятіяхъ, развивающихъ умъ. Шестичасовой физической работы совершенно достаточно для удовлетворенія всѣхъ нуждъ, ибо: 1) здѣсь нѣтъ праздныхъ людей, какъ въ другихъ государствахъ, гдѣ существуетъ огромное количество монаховъ и священнослужителей, воиновъ, богачей, ничего не дѣлающихъ, нищихъ, наконецъ, женщинъ, которыя въ Утопіи работаютъ такъ же, какъ мужчины. 2) Здѣсь нуждъ гораздо менѣе: никто не трудится для удовлетворенія пустыхъ прихотей. Всѣ носятъ одинакую одежду, сдѣланную изъ грубой ткани; дома не перестраиваются безпрестанно по фантазіи владѣльцевъ; золото и серебро хранятся единственно на случай внѣшнихъ войнъ, а въ мирное время изъ нихъ дѣлаются цѣпи для рабовъ и самые низкіе сосуды, чтобы оказать къ нимъ презрѣніе; драгоцѣнные же камни служатъ игрушками для дѣтей. Такимъ образомъ, вещей, нужныхъ для жизни, всегда избытокъ. Но для того, чтобы количество народонаселенія не превышало средствъ пропитанія, излишекъ силъ въ одномъ городѣ переводится въ другіе, болѣе скудные людьми, а излишекъ населенія цѣлаго острова высылается въ колоніи.

Всѣ свои произведенія семейства сносятъ въ общіе дома, откуда каждый беретъ, что хочетъ; ибо зачѣмъ отказывать въ чемъ бы то ни было, когда всего въ изобиліи, и никому нѣтъ причины брать лишнее, такъ какъ всякій увѣренъ, что у него никогда ни въ чемъ не будетъ недостатка? Любостяжаніе проистекаетъ либо изъ опасенія нужды, либо изъ тщеславія; но ни того, ни другаго нѣтъ въ Утопіи. На общій

рынокъ сносятся и съѣстные припасы; тамъ берутъ ихъ начальники, завѣдывающіе общими обѣдами, соображаясь съ числомъ гостей. Не запрещается, впрочемъ, обѣдать и дома; но никто этого не дѣлаетъ. Только въ деревняхъ каждый обѣдаетъ у себя. Такое же общеніе имуществъ существуетъ и между городами: если у одного есть въ чемъ недостатокъ, онъ беретъ у другаго, безъ всякаго вознагражденія. Избытокъ же, остающійся сверхъ припасовъ, продается правительствомъ за границу по сходной цѣнѣ. За это получаются золото и серебро, которыя хранятся на случай войны.

Установивъ у себя общеніе имуществъ, Утопійцы не допускаютъ однако общенія женъ. Напротивъ, браки строго соблюдаются, и нарушеніе супружеской вѣрности подвергается наказанію. Впрочемъ, дозволяется разводъ по обоюдному согласію, но не иначе, какъ съ разрѣшенія сената.

Въ Утопіи признается и рабство, необходимое при коммунизмѣ. Есть непріятныя работы, которыхъ никто не хочетъ исполнять: на нихъ употребляются рабы. Но таковыми считаются не военноплѣнные, а осужденные за преступленія, какъ свои граждане, такъ и купленные у другихъ народовъ. Кромѣ того, въ услуженіи находятся добровольно нанимающіеся изъ иностранцевъ.

Чужая помощь нужна Утопійцамъ и на войнѣ. Вообще, они стараются со всѣми жить въ мирѣ, не заключая ни съ кѣмъ союзовъ, которые они считаютъ излишними и подающими только поводы къ обману. Войны они предпринимаютъ для собственной защиты или для отмщенія обидъ или, наконецъ, для избавленія другихъ народовъ отъ тираніи. Цѣль

ихъ не завоеваніе, а единственно возстановленіе права. Въ войско поступаютъ только желающіе; но такъ какъ своихъ гражданъ слѣдуетъ беречь, то Утопійцы большею частью употребляютъ наемныя дружины, которыхъ выставляютъ на всѣ опасности. Впрочемъ, они стараются вести войну болѣе хитростью, нежели силою, ибо сила составляетъ принадлежность всѣхъ животныхъ, а разумъ одного человѣка. Съ этою цѣлью они подсылаютъ убійцъ къ военачальникамъ непріятеля и хвастаются не кровавыми побѣдами, а удачею козней.

Наконецъ, Рафаилъ повѣствуетъ о философіи и религіи Утопійцевъ. Философія ихъ состоитъ въ достиженіи счастія, какъ высшей цѣли человѣческой жизни, однако не всякаго счастія, а честнаго и согласнаго съ добродѣтелью. Добродѣтель состоитъ въ томъ, чтобы жить по природѣ, то есть, слѣдовать разуму. Поэтому, непозволительно искать счастія для себя, нарушая чужое. Гуманность требуетъ, напротивъ, чтобы человѣкъ скорѣе бралъ у себя и давалъ другимъ. Этимъ онъ достигаетъ гораздо высшаго блаженства. Религіи же у Утопійцевъ разныя; но всѣ соединяются въ поклоненіи единому верховному Божеству. Впрочемъ, у нихъ царствуетъ полная вѣротерпимость; но тѣ, которые не признаютъ ни безсмертія души, ни Провидѣнія, не допускаются къ должностямъ. Утопійцы думаютъ, что подобные люди ищутъ только своего собственнаго наслажденія и стараются избѣгать закона, какъ скоро онъ имъ непріятенъ. Атеистамъ запрещаются даже разсужденія съ частными лицами, чтобъ они не совратили другихъ. Есть въ Утопіи и такіе люди, которые посвящаютъ себя работѣ и воздержной жизни для до-

стиженія вѣчнаго блаженства. Они пользуются особеннымъ уваженіемъ. Равно почитаютъ и священниковъ, которыхъ немного, и тѣ выборные.

Такова республика, которая, — говоритъ Рафаилъ, — одна поистинѣ заслуживаетъ этого названія, ибо въ другихъ, хотя говорятъ объ общей пользѣ, однако, въ сущности, заботятся только о собственныхъ своихъ выгодахъ. Здѣсь же, такъ какъ частные интересы вовсе не существуютъ, то дѣйствительно имѣется въ виду общественное благо. Въ Утопіи нѣтъ неправильнаго распредѣленія богатства, нѣтъ нуждающихся и нищихъ; всѣ богаты, хотя никто не имѣетъ ничего своего. Кто съ этимъ уравнительнымъ порядкомъ, — продолжаетъ Рафаилъ, — осмѣлится сравнить то, что существуетъ въ другихъ государствахъ, гдѣ едва есть слѣды справедливости? Ибо можно ли считать справедливымъ такой порядокъ, въ которомъ дворянинъ или богачъ или вообще люди, ничего не дѣлающіе и приносящіе государству ничтожную пользу, живутъ въ спокойствіи и роскоши, тогда какъ земледѣлецъ или работникъ, безъ чьего труда ни единаго года не продержится государство, влачитъ такую несчастную жизнь, что можно предпочесть ей судьбу животныхъ, у которыхъ и не столь тяжелый трудъ, и не хуже пища, и нѣтъ заботы о будущемъ! Этихъ несчастныхъ въ настоящемъ удручаетъ безплодная работа, а вмѣстѣ съ тѣмъ ихъ убиваетъ мысль о безпомощной старости; ибо ежедневнаго заработка едва достаетъ имъ на скудное пропитаніе, и нельзя ничего отлагать для будущаго. Не слѣдуетъ ли назвать несправедливымъ и неблагодарнымъ то государство, которое все расточаетъ такъ называемымъ благороднымъ и всякаго рода праздн-

нымъ людямъ, ищущимъ пустыхъ наслажденій, и ничего не дѣлаетъ для рабочихъ, безъ которыхъ оно не можетъ обойтись? Подобныя государства нельзя назвать иначе, какъ заговоромъ богатыхъ, которые промышляютъ о своихъ выгодахъ подъ именемъ общественныхъ дѣлъ и употребляютъ всѣ средства, чтобы ограбить бѣдныхъ, обративши ихъ трудъ въ свою пользу. И всѣ эти козни, отъ имени власти, которую богатые захватываютъ въ свои руки, обращаются въ законъ. Такимъ образомъ, то, чего достало бы на всѣхъ, идетъ на пользу немногихъ, вслѣдствіе ненасытной жадности людей, которые все себѣ забираютъ. Одно только уничтоженіе собственности можетъ помочь этому злу. Обманъ, воровство, грабительство, возмущенія, убійства, противъ которыхъ безсильны существующіе законы, а вмѣстѣ съ тѣмъ бѣдность, заботы и труды, — все это погибнетъ вмѣстѣ съ деньгами, источникомъ всѣхъ золъ. Только при общеніи имуществъ можетъ водвориться блаженная жизнь, какъ въ Утопіи.

Эти сильныя выходки противъ существующаго общественнаго устройства совершенно напоминаютъ нынѣшнихъ соціалистовъ. Хотя Моръ вдохновлялся Платономъ, однако новый порядокъ вещей отражается на немъ и съ своей отрицательной, и съ своей положительной стороны. Моръ является сыномъ новаго времени, не только въ критикѣ существующихъ учрежденій, но и въ тѣхъ лѣкарствахъ, которыя онъ предлагаетъ, и въ той цѣли, которую онъ имѣетъ въ виду. Платонъ заботился главнымъ образомъ о благѣ цѣлаго, которому должна подчиняться личная польза членовъ; для Мора польза цѣлаго заключается въ благосостояніи всѣхъ чле-

новъ. Поэтому, у Платона коммунизмъ распространяется только на гражданъ, всецѣло посвящающихъ себя государству; масса рабочаго населенія остается въ сторонѣ, какъ низшее сословіе, о которомъ не стоитъ и говорить. У Мора именно эта часть выступаетъ на первый планъ. Въ ней заключается основа государства; ея благосостояніе составляетъ цѣль всѣхъ учрежденій. Въ Утопіи общественное зданіе строится на двухъ началахъ, которыя были неизвѣстны древнему міру: на равенствѣ людей и святости труда. Сознаніе этихъ началъ обозначаетъ тотъ громадный шагъ, который сдѣлало человѣчество въ средніе вѣка, воспитываясь подъ вліяніемъ христіанства.

Однако, расширяясь такимъ образомъ, коммунистическое начало не сдѣлалось болѣе приложимымъ. Критика Аристотеля можетъ быть вполнѣ отнесена и къ Утопіи. Невозможность такого порядка вещей становится здѣсь даже еще ощутительнѣе, ибо можно еще представить себѣ избранную часть общества, которая отказывается отъ частныхъ цѣлей и посвящаетъ себя государству, находя вознагражденіе въ высокомъ своемъ призваніи и въ привилегированномъ положеніи; но какъ допустить такое отреченіе отъ личныхъ выгодъ въ массѣ народа, обреченной на физическій трудъ? Это значитъ уничтожить самую природу человѣка, какъ единичнаго лица, его наклонности и привязанности, его страсти и пороки. Утопія предполагаетъ однихъ добродѣтельныхъ гражданъ; она вся основана на ложной мысли, что личныя стремленія и страсти человѣка коренятся не въ его природѣ, а въ общественной обстановкѣ. Если бы еще отреченіе отъ личныхъ цѣлей

могло вести къ всеобщему благоденствію, то было бы какое-нибудь основаніе думать, что собственная выгода будетъ побуждать людей къ общенію имуществъ; но на дѣлѣ этого никогда быть не можетъ. Здѣсь опять все основано на ложномъ предположеніи, что бѣдность и сопровождающія ее бѣдствія происходятъ единственно отъ неравнаго распредѣленія богатства, и что легкій и пріятный трудъ достаточенъ для удовлетворенія всѣхъ человѣческихъ нуждъ. Но трудъ прежде всего есть трудъ; удѣлъ человѣка — добывать себѣ хлѣбъ въ потѣ лица. Только тяжелою и упорною работою онъ можетъ покорять природу и обращать ее въ орудіе своихъ цѣлей. А какъ скоро трудъ является трудомъ, а не легкимъ и пріятнымъ занятіемъ, такъ необходима для него сильнѣйшая побудительная причина — личный интересъ. Человѣкъ работаетъ прежде всего для себя, а не для другихъ. Безкорыстіе составляетъ исключеніе, а не правило; оно можетъ быть плодомъ свободнаго чувства, а не принудительнаго общественнаго устройства. Поэтому, при коммунизмѣ огромное большинство людей будетъ отбывать отъ работы, которая не приноситъ имъ непосредственной пользы. Относительно непріятныхъ работъ самъ Моръ не находитъ другаго исхода, какъ рабство. За остальными долженъ быть бдительный надзоръ; начальники обязаны смотрѣть, чтобы каждый дѣлалъ свое дѣло. Но возможна ли подобная общественная опека надъ частнымъ трудомъ, и какъ установить справедливое отношеніе между работою и потребленіемъ тамъ, гдѣ всякій склоненъ дѣлать какъ можно менѣе и брать какъ можно болѣе? Моръ утверждаетъ, что никто не будетъ брать лишняго, когда всѣ имѣ-

ютъ все нужное въ изобиліи; но это опять совершенно произвольное предположеніе. Даже при самыхъ ограниченныхъ потребностяхъ, легкій и пріятный трудъ не въ состояніи произвести обилія средствъ. Это тѣмъ менѣе возможно, что промышленность требуетъ громадныхъ капиталовъ, а въ Утопіи самое образованіе капиталовъ немыслимо, ибо кто станетъ дѣлать сбереженія? Едва ли что останется тамъ, гдѣ всякій беретъ, что хочетъ. Если же окажется недостатокъ, то вся коммунистическая система должна рушиться. Какъ скоро нѣтъ изобилія во всемъ, такъ каждый будетъ стараться взять какъ можно болѣе, и тогда неизбѣжны раздоры, личныя цѣли, взаимныя пререканія и, наконецъ, распредѣленіе произведеній на основаніи труда, то есть, начало собственности. Общеніе имуществъ имѣетъ въ виду устранить несправедливое распредѣленіе богатства, установивъ всеобщее равенство; но, въ сущности, оно противорѣчитъ основному правилу справедливости, воздающей каждому свое. По началу справедливости, каждому должно принадлежать то, что онъ самъ заработалъ. Плодами своего труда всякій распоряжается, какъ знаетъ; онъ можетъ обращать ихъ въ свою пользу, потреблять ихъ, отдавать другимъ, передавать въ наслѣдство дѣтямъ. Слѣдовательно, собственность, а не коммунизмъ отвѣчаетъ кореннымъ требованіямъ правды. Если неравномѣрное распредѣленіе богатства порождаетъ многія бѣдствія, то лѣкарство, предлагаемое мечтательными идеалистами, хуже самаго зла, ибо оно противорѣчитъ и природѣ человѣка, и законамъ промышленности, и высшимъ началамъ общежитія. Поэтому Утопія сдѣлалась прозвищемъ всякаго не-

возможнаго общественнаго устройства. Это — идеальный бытъ, котораго никогда не было и быть не можетъ, ибо въ немъ упускаются изъ виду существеннѣйшія стороны человѣческой жизни.

Совершенно иныя стремленія, нежели у Мора, мы видимъ у Макіавелли. Если тотъ является чистымъ идеалистомъ, то этотъ прежде всего политикъ. И Макіавелли имѣетъ въ виду государственную цѣль, но не идеальную, а практическую. Онъ ищетъ не совершеннаго устройства человѣческихъ обществъ, а тѣхъ средствъ, которыми данный порядокъ вещей созидается и упрочивается. Эти средства должны быть сообразны съ природою человѣка. Если Моръ видѣлъ источникъ всѣхъ пороковъ единственно въ общественномъ устройствѣ, нарушающемъ справедливость, если идеальныя его учрежденія предполагаютъ всѣхъ людей добродѣтельными, то Макіавелли смотритъ на человѣческую природу далеко не такъ снисходительно. По его мнѣнію, люди вообще злы и склонны предаваться своимъ дурнымъ наклонностямъ, всякій разъ какъ представляется тому случай. Каждый правитель долженъ отправляться отъ мысли, что родъ людской неблагодаренъ, непостояненъ, скрытенъ, трусливъ при опасности и жаденъ на прибыль. Кто будетъ полагаться на добрыя качества людей, тотъ всегда будетъ обманутъ. Съ одними нравственными средствами ничего нельзя достигнуть. Правитель, безъ сомнѣнія, долженъ имѣть въ виду нравственную цѣль: общее благо. Тотъ, кто дѣйствуетъ на пользу общества, пріобрѣтаетъ вѣчную славу; напротивъ, тиранъ, имѣющій въ виду только собственныя выгоды, покрывается позоромъ. Но благая цѣль оправдываетъ всевозможныя средства. Если

нельзя дѣйствовать добромъ, надобно рѣшиться на всякія злодѣянія, ибо средній путь самый пагубный. Макіавелли не признаетъ обязанности руководиться въ политикѣ нравственными правилами; практическая цѣль занимаетъ его исключительно.

Съ этой точки зрѣнія, постоянно черпая уроки изъ исторіи и современной жизни, Макіавелли учитъ правителей, какъ поступать въ томъ или другомъ случаѣ, и въ особенности, какъ управлять человѣческими наклонностями и страстями. Въ раскрытіи этой стороны политической жизни онъ является неподражаемымъ мастеромъ. Ясность и сила мысли, глубокое знаніе человѣческихъ отношеній, разнообразіе свѣдѣній и широкій практическій опытъ, все соединяется въ немъ и дѣлаетъ его однимъ изъ величайшихъ политическихъ писателей, когда-либо существовавшихъ. Онъ одинаково предлагаетъ свои совѣты и князьямъ и народамъ, ибо понимаетъ, что не всякій образъ правленія вездѣ приложимъ. Государственное устройство зависитъ и отъ общественной среды, въ которой оно водворяется, и отъ цѣли, которая имѣется въ виду. Иное правленіе нужно для созданія государства, иное для охраненія учрежденій; иное для народа крѣпкаго и нравственнаго, иное для слабаго и развращеннаго.

Макіавелли имѣетъ, однако, и свой идеалъ. Воспитанный на изученіи древности, онъ ищетъ его въ классическомъ мірѣ. Но тогда какъ Моръ вдохновлялся республикою Платона, практическій взглядъ Макіавелли требуетъ дѣйствительной почвы. Для него идеаломъ представляется древній Римъ, покорившій весь міръ и въ теченіи вѣковъ мудро управлявшій своими внутренними дѣлами. Римъ выста-

вляется образцомъ и назиданіемъ для современниковъ. «Добродѣтель, которая царствовала въ то время, говоритъ Макіавелли, и порокъ, господствующій нынѣ, яснѣе солнечнаго свѣта, а потому я буду откровенно говорить то, что думаю, дабы юноши, читающіе мои сочиненія, отвращались отъ послѣдняго и подражали первой, всякій разъ какъ придется имъ дѣйствовать. Теперь даже обломокъ античной статуи цѣнится высоко, и всѣ стараются сдѣлать нѣчто подобное; образцы же добродѣтели и мудрости, которые древніе представили своею жизнью, остаются безплодными». Чтобы восполнить этотъ недостатокъ и показать на примѣрахъ Римлянъ, какъ слѣдуетъ поступать въ политикѣ, Макіавелли написалъ замѣчательнѣйшее свое политическое сочиненіе: *Рѣчи о первыхъ десяти книгахъ Тита Ливія* (Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio).

Сочиненіе начинается съ объясненія различія образовъ правленія и ихъ превращенія другъ въ друга. Здѣсь Макіавелли почти буквально слѣдуетъ Полибію и также, какъ послѣдній, выводитъ, что наилучшее правленіе то, которое соединяетъ въ себѣ всѣ три элемента: монархію, аристократію и демократію. Изъ чистыхъ же формъ онъ отдаетъ предпочтеніе демократіи. Гражданинъ свободной Флоренціи въ нѣсколькихъ мѣстахъ своей книги высказываетъ свое сочувствіе народу. Многіе утверждаютъ, говоритъ онъ, что ничто не можетъ быть легкомысленнѣе и непостояннѣе толпы, и что въ этомъ отношеніи княжеская власть стоитъ несравненно выше. Но эти свойства принадлежатъ только толпѣ, не сдержанной никакими законами; они еще въ большей степени встрѣчаются у князей, не знающихъ надъ собою

сдержекъ. Всѣ люди безумствуютъ, когда могутъ дѣлать это безнаказанно. Народъ же, хорошо устроенный и связанный законами, благоразумнѣе, постояннѣе и одаренъ лучшимъ сужденіемъ, нежели князь. Гласъ народа — гласъ Божій. Притомъ, своевольный народъ легко можетъ быть вразумленъ и введенъ въ настоящую колею; но противъ дурнаго князя нѣтъ инаго лѣкарства, кромѣ желѣза. Однако, Макіавелли не произноситъ этого сужденія безусловно. Какъ глубокій политикъ, онъ понималъ, что каждый образъ правленія имѣетъ свои относительныя достоинства и служитъ къ достиженію извѣстныхъ цѣлей. Поэтому онъ признаетъ, что князь выше народа для устройства вновь созидающагося государства или для введенія новыхъ законовъ и учрежденій; но народное правленіе лучше, когда дѣло идетъ о сохраненіи установленнаго порядка. Кромѣ того, необходимое условіе демократіи заключается въ доблести гражданъ. Развращенный народъ не въ состояніи поддерживать свободу; ему нѣтъ спасенія внѣ монархіи. Только царская власть можетъ его исправить. Неспособны къ демократіи и люди, привыкшіе къ рабству. Свобода можетъ держаться только тамъ, гдѣ пріобрѣтаетъ ее народъ еще свѣжій силами и неиспорченный деспотизмомъ.

Макіавелли предпочитаетъ народное правленіе и аристократическому. Онъ спрашиваетъ: кому скорѣе можно ввѣрить охраненіе свободы, народу или вельможамъ? и рѣшаетъ вопросъ въ пользу перваго, ибо вельможи всегда хотятъ властвовать, а народъ желаетъ только жить на волѣ и не быть угнетеннымъ. Въ особенности дворянъ Макіавелли считаетъ величайшими врагами свободы. Въ странѣ, гдѣ есть

дворянство, говоритъ онъ, особенно имѣющее зáмки и господствующее надъ низшимъ населеніемъ, невозможно иное правленіе, кромѣ монархіи. Законы безсильны для воздержанія подобныхъ людей; необходимъ надъ ними властитель. Устроить республику тамъ, гдѣ много дворянъ, невозможно иначе, какъ истребивши ихъ всѣхъ. Наоборотъ, нельзя установить княжескую власть въ странѣ, гдѣ существуетъ равенство, иначе, какъ создавши дворянство. Равенство ведетъ къ республикѣ, также какъ неравенство ведетъ къ монархіи. Даже аристократическое правленіе, подобное венеціанскому, невозможно при существованіи дворянства, имѣющаго обширныя земли, зáмки и право суда. Только чисто политическая аристократія, основанная на исключительномъ обладаніи почестями и высшими должностями, способна установить прочный порядокъ вещей. Такое правленіе Макіавелли признаетъ иногда полезнымъ. Въ небольшомъ, замкнутомъ въ себѣ государствѣ можетъ быть введено аристократическое устройство, на подобіе спартанскаго или венеціанскаго. Твердое охраненіе закона высшимъ сословіемъ даетъ такимъ учрежденіямъ необыкновенную прочность. Но чистая аристократія немыслима въ государствѣ, которое приходитъ въ безпрерывныя столкновенія съ другими и принуждено воевать. Здѣсь необходимо опираться на народную силу, а потому надобно дать народу участіе въ правленіи; иначе онъ самъ того потребуетъ. Для республики, которая хочетъ рости и дѣлать завоеванія, наилучшее устройство — римское, то есть смѣшанное.

Противъ римскихъ учрежденій возражаютъ, что они подавали поводъ къ безпрерывнымъ ссорамъ

между патриціями и плебеями; но эти внутреннія распри, говоритъ Макіавелли, нисколько не мѣшали величію республики. До временъ Гракховъ онѣ рѣдко сопровождались изгнаніями, а еще рѣже пролитіемъ крови. Борьба вела единственно къ установленію законовъ и учрежденій, полезныхъ для общества, которыми ограждалась свобода и воздерживалось честолюбіе вельможъ. Таково было учрежденіе плебейскихъ трибуновъ, лучшихъ стражей народной свободы.

Макіавелли подробно излагаетъ тѣ средства, которыя употребляли Римляне для поддержанія своего государственнаго устройства. Прежде всего онъ указываетъ на религію, какъ на одинъ изъ самыхъ вѣрныхъ способовъ дѣйствовать на народъ и сохранять въ немъ добрые нравы. Религія имѣетъ для Макіавелли единственно значеніе политическаго орудія, и онъ, не обинуясь, совѣтуетъ употреблять религіозный обманъ для достиженія политическихъ цѣлей. Это показываетъ, какъ далеко люди эпохи Возрожденія отошли отъ среднихъ вѣковъ. Затѣмъ слѣдуетъ обращать особенное вниманіе на обузданіе сильныхъ людей. Обыкновенно ихъ честолюбіе не знаетъ границъ, и они представляютъ величайшую опасность для республики. Небходимо зорко за ними слѣдить и преграждать всѣ пути къ возвышенію въ особенности тѣмъ изъ нихъ, которые стараются обольстить народъ и выставиться передъ другими. Съ этою цѣлью полезно дать гражданамъ право обвиненія; оно служитъ вмѣстѣ съ тѣмъ и клапаномъ, чрезъ который выходитъ накопившееся неудовольствіе. Тамъ, гдѣ нѣтъ подобныхъ, закономъ установленныхъ путей, люди прибѣгаютъ къ средствамъ

беззаконнымъ, а это можетъ погубить республику. Опасно и сосредоточеніе власти въ рукахъ одного человѣка, ибо онъ легко можетъ употребить ее во зло. Въ Римѣ диктатура была полезна для чрезвычайныхъ случаевъ; она установлялась на короткій срокъ и не уничтожала другихъ должностей. Но продолжительное соединеніе всѣхъ властей въ рукахъ децемвировъ подвергло государство опасности. Наконецъ, въ республикѣ необходима строгость нравовъ. Макіавелли хвалитъ учрежденіе цензоровъ, которые, надзирая за гражданами и предупреждая развращеніе нравовъ, служили однимъ изъ лучшихъ средствъ для сохраненія свободы. Общее правило, которое Макіавелли выводитъ относительно внутренняго управленія, состоитъ въ томъ, что учрежденія должны быть часто возвращаемы къ первоначальному ихъ принципу, ибо, силою вещей, все мало по малу измѣняется и портится. Этой цѣли могутъ способствовать какъ законы, такъ въ особенности примѣры доблестныхъ мужей, которые часто дѣйствуютъ на согражданъ болѣе, нежели самые законы. Макіавелли, очевидно, не имѣлъ понятія о развитіи человѣчества, о законѣ совершенствованія. Сыну XVI-го вѣка, который идеалъ свой видѣлъ въ древнихъ республикахъ, отклоненіе отъ первоначальнаго устройства представлялось не иначе, какъ упадкомъ.

Послѣ внутренней политики Рима Макіавелли излагаетъ и внѣшнюю. Республиканскую форму онъ считаетъ болѣе способною къ расширенію владычества, нежели монархическую, ибо главное, что умножаетъ силы государства, это — постоянное вниманіе къ общей пользѣ, а оно гораздо болѣе соблюдается въ республикахъ, нежели въ монархіяхъ. Три пути

представляются народамъ, которые хотятъ увеличить свое внѣшнее могущество: союзъ равносильныхъ государствъ, главенство надъ союзниками и, наконецъ, совершенное покореніе другихъ народовъ. Послѣдній путь самый ненадежный, ибо нѣтъ возможности постоянно держать въ повиновеніи народы, которые не хотятъ покориться. Завоеванія гибельны для государствъ, которыя пріобрѣтаютъ новыя владѣнія, не пріобрѣтая новой силы. Первая система хороша, но только для защиты, ибо въ ней нѣтъ единства воли; здѣсь всегда можетъ быть разногласіе, и самыя завоеванія въ пользу союза далеко не такъ заманчивы. Поэтому лучше всѣхъ второй путь; это — тотъ, котораго постоянно держались Римляне въ своихъ войнахъ. Они привлекали къ себѣ союзниковъ, оставляя имъ права и самоуправленіе и давая имъ часть добычи, но сами всегда оставались во главѣ. Такимъ способомъ они покорили весь міръ. Макіавелли совѣтуетъ, по примѣру Римлянъ, вести войны краткія, но всѣми силами, обогащать добычею казну, а не отдѣльныхъ лицъ, выселять колоніи для обереганія покоренныхъ земель, никогда не оставлять военныхъ упражненій и, прежде всего, имѣть собственное войско, а не наемное, всегда ненадежное. Къ политическимъ размышленіямъ присоединяется и множество замѣчаній на счетъ военнаго искусства, которое Макіавелли изучилъ въ подробностяхъ. Все это вмѣстѣ, изложенное не въ систематическомъ порядкѣ, а въ видѣ разсужденій объ отдѣльныхъ случаяхъ, представляетъ одно изъ самыхъ поучительныхъ политическихъ сочиненій, которыя когда-либо появлялись въ свѣтъ. Аристотель былъ основателемъ политики, какъ науки; Макіавелли

былъ возстановителемъ ея въ новое время, и если не всегда можно соглашаться съ его доводами, если, читая его, иногда возмущаешься отсутствіемъ у него нравственнаго чувства, то всегда удивляешься силѣ его ума и широтѣ его взгляда.

Рѣчи о первыхъ десяти книгахъ Тита Ливія имѣли цѣлью показать средства для сохраненія республикъ. Совершенно иную задачу полагаетъ себѣ Макіавелли въ другой книгѣ, которая получила гораздо бо́льшую извѣстность, въ *Князѣ* (Il Principe). Здѣсь излагаются способы, которыми князь можетъ пріобрѣсти новое государство и упрочить въ немъ свое владычество. Многіе видѣли въ этомъ противорѣчіе съ содержаніемъ перваго сочиненія. Тамъ Макіавелли является республиканцемъ, пламенно любящимъ свободу; здѣсь онъ пишетъ въ пользу самаго беззастѣнчиваго деспотизма. Это отступничество отъ своихъ убѣжденій приписывали желанію снискать милость Лаврентія Медичи, которому посвящена книга: изгнанный изъ отечества, Макіавелли хотѣлъ возвратиться и вновь принять участіе въ дѣлахъ, а для этого нужно было заслужить расположеніе тогдашняго главы флорентійскаго правительства. Другіе, напротивъ, видѣли въ этомъ сочиненіи иронію: республиканецъ по образу мыслей, Макіавелли хотѣлъ будто бы предостеречь народъ отъ тѣхъ козней, къ которымъ прибѣгаютъ князья для утвержденія своего владычества. Таково было мнѣніе Руссо *). Внимательное изученіе обоихъ произведеній великаго политика должно, однако, убѣдить каждаго, что

*) См. разнообразныя мнѣнія объ этомъ вопросѣ у Моля: Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, томъ III: die Macchiavelli Literatur.

между ними нѣтъ противорѣчія. Въ Рѣчахъ о Титѣ Ливіи Макіавелли прямо говоритъ, что для созданія и устройства новыхъ государствъ монархія лучше республики; для развращенныхъ же народовъ онъ считаетъ монархію единственнымъ возможнымъ образомъ правленія. Но и то и другое вполнѣ прилагалось къ современной ему Италіи, гдѣ народъ, по мнѣнію Макіавелли, наиболѣе развращенный изъ всѣхъ, а между тѣмъ требовалось созданіе единаго крѣпкаго государства. Нѣтъ страны, которая могла бы наслаждаться внутреннимъ согласіемъ и счастіемъ, говоритъ онъ въ Рѣчахъ, если она не подчиняется вся единой республикѣ или одному князю, какъ Франція и Испанія. Въ Италіи этому мѣшаетъ Римская Церковь, которая не довольно сильна, чтобы соединить всю Италію подъ свое владычество, а между тѣмъ разъединяетъ страну, постоянно призывая къ себѣ на помощь одного князя противъ другаго. Макіавелли вполнѣ сознавалъ, что объединить Италію, освободить ее отъ внѣшнихъ враговъ и положить конецъ междоусобіямъ могъ только князь; поэтому онъ и обратился къ Лаврентію Медичи, предлагая ему средства для достиженія этой цѣли. И въ отношеніи къ употребленію средствъ «Князь» немногимъ отличается отъ Рѣчей. И тамъ Макіавелли оправдывалъ убійство Рема Ромуломъ необходимостью единовластія и порицалъ Бальони, который не рѣшился убить папу Юлія II со всею его свитою, когда тотъ неосторожно отдался ему въ руки. Въ «Князѣ» эта политика выступаетъ въ еще болѣе грубой формѣ, ибо здѣсь дѣло идетъ объ утвержденіи власти подавленіемъ всѣхъ ея противниковъ, а для этого нужны болѣе сильныя и менѣе разборчи-

выя средства, нежели для охраненія свободы. Но сущность воззрѣній и здѣсь и тамъ одна и таже.

Макіавелли начинаетъ съ общаго раздѣленія княжествъ по происхожденію: есть княжества наслѣдованныя и новыя; послѣднія могутъ быть или присоединенныя къ старымъ владѣніямъ, или получившія самостоятельное устройство. Съ другой стороны, народъ, среди котораго установляется власть, можетъ быть либо привыкшій управляться княземъ, либо привязанный къ свободѣ. Наконецъ, и средства, которыми власть пріобрѣтается, могутъ быть оружіе, счастіе или доблесть. Всѣ эти разнородные случаи требуютъ различныхъ путей для утвержденія власти.

Всего легче сохраняется власть наслѣдственная. Князю нужно только не нарушать существующаго порядка. Если у него нѣтъ необыкновенныхъ пороковъ, которые дѣлаютъ его предметомъ ненависти, онъ всегда будетъ любимъ. Затрудненія оказываются только при вновь пріобрѣтенной власти. Когда князь къ своимъ старымъ владѣніямъ присоединяетъ новую область, то существенный вопросъ состоитъ въ томъ: принадлежитъ ли ея населеніе къ одной народности съ прежними подданными или нѣтъ? Если народность одна, то сліяніе совершается легко; въ противномъ случаѣ, нужно значительное искусство. Хорошо, если князь самъ поселится въ новой области; полезно также заводить въ ней военныя колоніи. Но прежде всего надобно держаться правила: ослаблять сильныхъ и поддерживать слабыхъ. Это необходимо соблюдать какъ относительно сосѣдей, чтобы не нажить себѣ опасныхъ соперниковъ, такъ и относительно вельможъ покоренной области. На послѣднихъ никогда нельзя полагаться: они всегда

готовы примкнуть къ иностранному князю, чтобъ избавиться отъ своего, но столь же легко отпадаютъ и отъ новаго владыки. Изъ этого можно видѣть, какое важное значеніе имѣетъ для завоевателя политическое устройство покоренной страны. Тамъ, гдѣ нѣтъ могущественной аристократіи, гдѣ вся власть сосредоточена въ рукахъ монарха, покореніе трудно, потому что чужеземный князь не находитъ союзниковъ, но зато легче удержать край въ повиновеніи, ибо съ паденіемъ монарха прекращается дальнѣйшее сопротивленіе. Напротивъ, тамъ, гдѣ есть сильные вельможи, легко съ ихъ помощью покорить страну, зато держаться въ ней труднѣе. Что же касается до народовъ, привыкшихъ къ свободнымъ учрежденіямъ, то съ ними нельзя иначе сладить, какъ истребивъ ихъ совершенно, ибо они всегда готовы возстать во имя свободы и прежнихъ своихъ правъ, о которыхъ память не изглаживается ни теченіемъ времени, ни полученными благодѣяніями.

Новая власть пріобрѣтается иногда добродѣтелью, когда доблестный мужъ водворяетъ новые порядки и чрезъ это становится главою государства. Достигнуть подобной власти трудно, но удержать ее легко, ибо здѣсь мало внутреннихъ враговъ. Трудность же пріобрѣтенія состоитъ, главнымъ образомъ, въ томъ, что люди неохотно подчиняются новымъ порядкамъ. Народъ вообще бываетъ непостояненъ: можно убѣдить его въ извѣстной мысли, но не легко удержать его въ этомъ убѣжденіи. Поэтому нововводитель всегда долженъ запасаться собственными средствами и оружіемъ; когда перестаютъ ему вѣрить, онъ долженъ заставить себѣ вѣрить силою.

Совершенно иное положеніе тѣхъ, которые стано

вятся князьями случайно или посредствомъ чужой помощи. Имъ власть достается легко; но какъ скоро они достигли вершины могущества, начинаются безчисленныя затрудненія Обыкновенно эти люди не умѣютъ держаться на своемъ мѣстѣ, потому что они къ этому не приготовлены, да къ тому же не имѣютъ ни друзей, ни опоры. Однако, и въ этомъ случаѣ разумный человѣкъ можетъ достигнуть великихъ результатовъ. Образцомъ такого мудраго и доблестнаго мужа Макіавелли выставляетъ знаменитаго Цезаря Борджіа, утверждая, что нельзя дать новому князю лучшаго совѣта, какъ слѣдовать его примѣру. Затѣмъ онъ разсказываетъ, какъ Борджіа притворялся другомъ своихъ враговъ, чтобы вѣрнѣе ихъ погубить, какъ онъ заманивалъ соперниковъ подъ предлогомъ совѣщаній и потомъ убивалъ ихъ, какъ онъ изъ предосторожности истреблялъ даже потомство тѣхъ людей, у которыхъ отнималъ владѣнія. «Разбирая всѣ эти дѣйствія герцога, говоритъ Макіавелли, я не могу его осуждать, ибо, имѣя высокую душу и великія цѣли, онъ не могъ править иначе». Повидимому, Макіавелли даже не считаетъ этихъ дѣлъ безнравственными, ибо онъ выдѣляетъ въ особую рубрику тѣхъ, кто пріобрѣлъ власть злодѣяніями. «Нельзя назвать это доблестью, говоритъ онъ, когда человѣкъ убиваетъ своихъ согражданъ, предаетъ друзей, не имѣетъ ни правды, ни благочестія, ни религіи; этими способами можно пріобрѣсти власть, но не славу». Однако, прибавляетъ онъ, и подобное правленіе можетъ утвердиться: все зависитъ отъ хорошаго или дурнаго употребленія жестокости. Кому нужно совершить злодѣйства, тотъ долженъ сдѣлать это разомъ,

чтобы не оставлять народъ въ постоянномъ опасеніи. Если жестокости продолжаются или даже усиливаются, то князю нѣтъ возможности удержаться: каждый боится за себя, и, наконецъ, всѣ соединяются противъ тирана.

Что касается до пріобрѣтенія власти волею согражданъ, то это дѣлается также двоякимъ путемъ: или съ помощью вельможъ, или съ помощью народа, ибо на эти двѣ части раздѣляется каждое государство. Въ первомъ случаѣ, труднѣе удержать правленіе, ибо князь имѣетъ много соперниковъ. Вельможи всегда хотятъ властвовать, а народъ желаетъ только, чтобы его не притѣсняли. Поэтому всякій правитель долженъ опираться на массу, не только тотъ, который достигъ власти помощью народа, но и тотъ, который пріобрѣлъ ее, благодаря поддержкѣ вельможъ. Князь, котораго не любитъ народъ, не имѣетъ прибѣжища въ несчастіи.

Макіавелли упоминаетъ и о духовныхъ княжествахъ, но говоритъ, что такъ какъ они держатся помощью Бога, то человѣку было бы слишкомъ смѣло о нихъ разсуждать.

Разсмотрѣвши такимъ образомъ отдѣльные виды княжествъ, Макіавелли переходитъ къ правиламъ, общимъ для всѣхъ. Главныя основы всѣхъ государствъ, говоритъ онъ, какъ новыхъ, такъ и старыхъ, суть хорошіе законы и хорошее войско; но такъ какъ законы безсильны безъ войска, а тамъ, гдѣ есть хорошее войско, должны быть и хорошіе законы, то прежде всего слѣдуетъ говорить о войскѣ. Макіавелли различаетъ войско собственное, наемное и союзное. Первому онъ отдаетъ рѣшительное предпочтеніе передъ другими. Наемное вой-

ско служитъ только изъ денегъ, а потому не можетъ имѣть ни любви къ отечеству, ни преданности князю. На него никогда нельзя полагаться. Еще опаснѣе союзники, которые, въ случаѣ побѣды, сами становятся властителями. Мудрый князь всегда долженъ опираться на собственное войско; поэтому главная его забота должна быть устремлена на военное дѣло. Кто пренебрегаетъ военнымъ ремесломъ, тотъ всегда рискуетъ лишиться власти. Онъ не уважаемъ солдатами, а потому не можетъ и довѣряться имъ.

За военною силою слѣдуютъ гражданскія средства. Здѣсь, говоритъ Макіавелли, надобно имѣть въ виду не воображаемыя государства, а дѣйствительный порядокъ вещей, не то, что должно быть, а то, что есть; иначе князь неизбѣжно идетъ къ паденію. Кто хочетъ поступать всегда добродѣтельно, тотъ долженъ погибнуть среди столькихъ людей, которые держатся совершенно иныхъ правилъ. Съ этой точки зрѣнія Макіавелли разсуждаетъ о качествахъ, приличныхъ правителю. Князь долженъ быть скорѣе скупъ, нежели щедръ, ибо щедростью всѣмъ не угодишь, и окончательно она обращается въ тяжесть для народа, изъ котораго извлекаются деньги, тогда какъ скупость обогащаетъ казну, не обременяя подданныхъ. Князь долженъ скорѣе стремиться къ тому, чтобы его боялись, нежели чтобы его любили, ибо на любовь полагаться нельзя, по непостоянству человѣческаго рода. Люди болѣе склонны оскорблять того, кого любятъ, нежели того, кого боятся, ибо страхъ — постоянное чувство, которое никогда не оставляетъ человѣка, а любовь уступаетъ мѣсто другимъ влеченіямъ. Однако, важнѣе всего, чтобы князь не былъ

ненавидимъ и не наживалъ себѣ внутреннихъ враговъ. Поэтому онъ долженъ воздерживаться, какъ отъ имущества, такъ и отъ женъ своихъ подданныхъ. Такого рода посягательства болѣе всего возбуждаютъ негодованіе и вооружаютъ людей противъ правителя. Слово свое князь долженъ держать только тогда, когда это ему выгодно; иначе онъ всегда будетъ обманутъ коварными людьми. Вообще, въ лицѣ князя человѣкъ долженъ соединяться съ звѣремъ. Онъ долженъ имѣть силу льва и хитрость лисицы. Надобно принять за правило, что въ особенности новый князь для сохраненія власти часто принужденъ дѣйствовать противно всякой правдѣ, всякому милосердію, всякому человѣколюбію и всякой религіи. Съ виду князь долженъ казаться украшеннымъ всѣми добродѣтелями, но онъ всегда долженъ быть готовъ поступать совершенно иначе.

Макіавелли даетъ совѣты и относительно выбора людей, ибо это первый признакъ, по которому распознается умъ правителя. Мудрый князь имѣетъ и мудрыхъ совѣтниковъ. Въ особенности онъ долженъ избѣгать льстецовъ, язвы придворной жизни, и окружать себя людьми, которые бы откровенно высказывали ему правду, когда онъ ихъ спрашиваетъ. Въ заключеніе, Макіавелли обращается съ великолѣпнымъ воззваніемъ къ Лаврентію Медичи, увѣщевая его освободить Италію, томящуюся подъ игомъ варваровъ.

Сочиненія Макіавелли сдѣлались настольною книгою правителей XVI-го и XVII-го столѣтій. Разнорѣчивыя мнѣнія о немъ и толкованія на него составляютъ цѣлую обширную литературу. Всѣхъ поражаютъ, съ одной стороны, его громадный умъ

и талантъ, съ другой — то отсутствіе нравственныхъ правилъ, которое кидается у него въ глаза. Имя его сдѣлалось символомъ политическаго коварства. Дѣйствительно, отъ этого упрека невозможно его оградить; но извиненіе лежитъ отчасти въ общихъ требованіяхъ политики, отчасти въ характерѣ той среды, въ которой жилъ и дѣйствовалъ Макіавелли.

Политику невозможно подвести подъ точку зрѣнія безусловной нравственности, точно также какъ нельзя приложить къ государству началъ абсолютнаго права. Надъ тѣмъ и другимъ господствуетъ высшая цѣль политической жизни: общее благо. Эта цѣль сама по себѣ есть начало нравственное; но она не всегда можетъ быть достигнута безукоризненными средствами. Отъ частнаго человѣка можно требовать, чтобы поступки его были безупречны, ибо цѣль, которую онъ себѣ полагаетъ, личное счастіе, не есть непремѣнная и необходимая: она должна подчиняться высшимъ требованіямъ. Частный человѣкъ долженъ жертвовать своимъ счастіемъ своему нравственному достоинству. Но благоденствіе народа невозможно приносить въ жертву абсолютной строгости нравственныхъ правилъ. Въ политикѣ верховный законъ есть общее благо (salus populi suprema lex); для спасенія народа приходится иногда жертвовать всѣмъ. Правитель не можетъ и уклоняться отъ дѣйствія: онъ обязанъ управлять государствомъ, избирая тотъ путь, который возможенъ. А такъ какъ цѣль непремѣнно должна быть достигнута, то извинительно, въ случаѣ крайности, употреблять и такія средства, которыя не оправдываются нравственностью. Здѣсь

является столкновеніе двухъ началъ, при которомъ нравственный законъ не можетъ имѣть притязанія на безусловное владычество.

Однако, съ другой стороны, невозможно относиться къ нему совершенно равнодушно, какъ дѣлалъ Макіавелли. Нравственное начало должно быть по возможности соблюдаемо и въ политикѣ. Это тѣмъ болѣе необходимо, что оно и здѣсь является силою, ибо люди имѣютъ къ нему довѣріе и уваженіе. Нравственные поступки притягиваютъ людей, безнравственные ихъ отталкиваютъ. Но эта сила далеко не всегда имѣетъ одинакое значеніе. Въ обществѣ грубомъ, развращенномъ или расшатавшемся въ своихъ основахъ нравственныя начала мало дѣйствуютъ на массу. Тутъ слишкомъ часто бываетъ необходимо прибѣгать къ хитрости и къ насилію, чтобы достигнуть политической цѣли. Неразборчивое употребленіе средствъ нерѣдко составляетъ условіе успѣха. Въ этомъ отношеніи Макіавелли былъ вполнѣ сыномъ своего вѣка. Во всѣхъ европейскихъ государствахъ борьба королевской власти съ средневѣковымъ порядкомъ сопровождалась безобразными явленіями. Надобно было смирять отдѣльныхъ лицъ, пріобрѣтшихъ чрезмѣрное могущество, и подавлять частныя права и интересы, господствовавшіе въ раздробленномъ обществѣ. Первою потребностью былъ выходъ изъ анархіи и установленіе государственнаго порядка, какими бы то ни было средствами. Между тѣмъ, ни одна изъ европейскихъ странъ не представляла такой страшной картины, какъ Италія въ началѣ XVI-го вѣка. Усѣянная мелкими тиранами и изнемогающими республиками, сдѣлавшись поприщемъ для властолю-

бія иноземцевъ, она искала какого-нибудь исхода изъ безотраднаго положенія и не находила. Макіавелли жилъ въ этой средѣ и отражалъ на себѣ ея стремленія и недостатки. Привыкши видѣть кругомъ себя безпрерывныя насилія, обманы и злодѣйства, онъ пересталъ ими возмущаться и хотѣлъ, по крайней мѣрѣ, обратить ихъ на благую цѣль; а эту цѣль указывалъ ему его пламенный патріотизмъ, которымъ онъ возвышался надъ современниками и который составляетъ въ немъ самую отрадную черту. Дальнѣйшее развитіе исторіи дало нравственному началу несравненно большее значеніе, нежели оно имѣло въ XVI-мъ вѣкѣ. И теперь еще нельзя требовать отъ государственныхъ людей безусловной нравственности въ преслѣдованіи политическихъ цѣлей, но теперь невозможно уже совершенное равнодушіе къ ужаснѣйшимъ преступленіямъ, какое мы видимъ у Макіавелли. Общественное чувство возмущается противъ этого. Въ наше время въ Италіи великій государственный человѣкъ поставилъ себѣ туже цѣль, къ которой стремился Макіавелли; но средства у него были иныя. Въ окрѣпшемъ народѣ онъ взывалъ къ началу свободы, къ общественному мнѣнію и совершилъ свое дѣло, не прибѣгая къ злодѣяніямъ и сохранивъ уваженіе современниковъ.

Однако, уже въ XVI-мъ вѣкѣ мнѣнія Макіавелли встрѣтили сильный протестъ. Нравственное начало какъ высшій законъ человѣка, всегда присуще человѣческимъ обществамъ. Особенно оно не могло быть забыто у христіанскихъ народовъ. Затемненное временно, оно скоро выступило наружу и заняло подобающее ему мѣсто въ общественномъ со-

знаніи. Главный толчекъ этому движенію дала Реформація *).

2. БОДЕНЪ.

Во время разгара борьбы между католиками и протестантами во Франціи образовалась средняя партія, подъ именемъ Политиковъ. Они стали въ положеніе, независимое отъ обѣихъ сторонъ, и стремились къ водворенію мира въ государствѣ признаніемъ свободы вѣроисповѣданія. Эта партія, къ которой принадлежали лучшіе люди того времени, какъ, напримѣръ, канцлеръ Лопиталь, окончательно восторжествовала съ восшествіемъ на престолъ Генриха IV. Съ этихъ поръ монархія, отрѣшившись отъ исключительныхъ требованій религіозныхъ исповѣданій и возвышаясь надъ противоположными партіями, сдѣлалась исходною точкою чисто свѣтскаго развитія государственной жизни.

Къ этому среднему направленію принадлежалъ одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ публицистовъ XVI-го вѣка, Іоаннъ Боденъ (Jean Bodin) **). Онъ былъ политическимъ дѣятелемъ на генеральныхъ штатахъ того времени и вмѣстѣ плодовитымъ писателемъ. Изъ его сочиненій самое значительное — книга *О Республикѣ* (De la République). По основательной и обширной учености, по юридическимъ свѣдѣніямъ и по государственному смыслу, оно занимаетъ почетное мѣсто въ политической литературѣ всѣхъ временъ и народовъ. Боденъ подробно и отчетливо

*) Для характеристики реформаторовъ и католиковъ отсылаю къ *Исторіи Политическихъ Ученій*, часть I.

**) О Боденѣ, кромѣ общихъ руководствъ, см. сочиненіе: Jean Bodin et son temps, par H. Baudrillart.

изслѣдовалъ существо и устройство государства, выставляя главнымъ его признакомъ верховную власть. Это начало онъ противопоставилъ весьма распространеннымъ въ то время теоріямъ монархомаховъ.

Боденъ начинаетъ съ опредѣленія: государство есть правое управленіе нѣсколькими семействами и тѣмъ, что у нихъ обще, облеченное верховною властью (République est un droit gouvernement de plusieurs mesnages et de ce qui leur est commun, avec puissance souveraine). Это опредѣленіе разбирается по всѣмъ частямъ.

Первое, что въ немъ представляется, это то, что государство есть правое управленіе, то есть, что оно дѣйствуетъ сообразно съ справедливостью и съ естественнымъ закономъ. Этимъ оно отличается отъ шайки разбойниковъ. Мы видѣли, что древніе мыслители опредѣляли государство главнымъ образомъ его цѣлью — совершенною жизнью. Боденъ критикуетъ это опредѣленіе. Онъ замѣчаетъ, что въ немъ недостаетъ главныхъ составныхъ частей политическаго тѣла: соединяющихся семействъ, того, что имъ обще, и, наконецъ, верховной власти. Въ собственное свое опредѣленіе онъ вовсе даже и не ввелъ государственной цѣли. Однако онъ касается ея, говоря о государствѣ, какъ о правомъ управленіи; но она имѣетъ для него совершенно второстепенное значеніе. Цѣль государства, какъ и отдѣльнаго лица, говоритъ онъ, состоитъ въ блаженной жизни, которая заключается главнымъ образомъ въ теоретической дѣятельности и въ развитіи соотвѣтствующихъ ей добродѣтелей. Но такъ какъ невозможно достигнуть этого безъ матеріальныхъ условій, то государство должно прежде всего заботиться о защитѣ противъ

внѣшнихъ враговъ, о внутреннемъ мирѣ и объ охраненіи правосудія, не считая, впрочемъ, всего этого конечною цѣлью своей дѣятельности, а разсматривая эти требованія, какъ предварительныя условія счастливой жизни. Боденъ очевидно заимствовалъ эти начала у Аристотеля; но они не клеятся съ остальными его воззрѣніями, а потому остаются у него безъ дальнѣйшихъ послѣдствій.

Затѣмъ Боденъ переходитъ къ другой части своего опредѣленія — къ семейству. Семейство, говоритъ онъ, есть правое управленіе нѣсколькими лицами и тѣмъ, что имъ принадлежитъ, подъ властью отца семейства. Оно составляетъ основаніе государства, которое черезъ семейства продолжаетъ свое существованіе. Отъ семейнаго быта зависитъ и благосостояніе политическаго тѣла, которое процвѣтаетъ, когда части, его составляющія, управляются какъ слѣдуетъ. Хорошо устроенное семейство — настоящій образецъ государства: домашняя власть уподобляется политической. Однако, между тою и другою есть существенная разница: одна управляетъ частнымъ достояніемъ, другая общимъ, ибо тамъ нѣтъ государства, гдѣ нѣтъ ничего общаго. Но это общеніе не должно поглощать въ себѣ семейнаго быта и частной собственности. Боденъ возстаетъ противъ коммунизма, который проповѣдывали Платонъ и Томасъ Моръ. Тамъ, гдѣ все смѣшано, говоритъ онъ, гдѣ частное не отличается отъ общественнаго, тамъ нѣтъ ни семейства, ни государства. Такой бытъ противорѣчитъ естественному закону, запрещающему брать чужое; онъ разрушаетъ семейное начало и уничтожаетъ разнообразіе, которое одно дѣлаетъ гармонію пріятною. Еще хуже общеніе

женъ; оно разрушаетъ кровныя связи и любовь между мужемъ и женою, между родителями и дѣтьми. Проповѣдники коммунизма воображаютъ, что люди болѣе заботятся о томъ, что принадлежитъ всѣмъ, а на дѣлѣ всегда бываетъ наоборотъ: каждый старается изъ общаго достоянія пріобрѣсть что-нибудь для себя. Свойство любви таково, что чѣмъ она становится общѣе, тѣмъ болѣе она слабѣетъ. Мы узнаемъ въ этихъ возраженіяхъ слѣды изученія Аристотеля.

Говоря о семействѣ, Боденъ настаиваетъ главнымъ образомъ на необходимости семейной власти. Всякій союзъ, говоритъ онъ, управляется властью, которой соотвѣтствуетъ повиновеніе. Даже въ состояніи естественной свободы разумъ въ человѣкѣ долженъ подчинять себѣ чувственныя влеченія; это первый законъ природы. Въ обществѣ же естественная свобода необходимо подчиняется чужой волѣ. Вслѣдствіе этого, какъ скоро образуется семейство, такъ въ немъ установляется власть, которая имѣетъ три формы: власть супружеская, родительская и господская. Первая составляетъ основаніе всякаго человѣческаго общества: ею держатся всѣ государства. Однако, она не должна простираться до того, чтобы жена низводилась на степень рабыни; но мужъ властенъ надъ всѣми дѣйствіями жены и можетъ пользоваться всѣмъ ея имуществомъ. Жена не въ правѣ вести тяжбу безъ разрѣшенія мужа, ни въ качествѣ истца, ни въ качествѣ отвѣтчика. Впрочемъ, по мнѣнію Бодена, жена подвластна мужу, только если послѣдній самъ не состоитъ членомъ семейства и не подчиненъ отцу или господину; въ противномъ случаѣ, онъ теряетъ свои

права и надъ женою, и надъ дѣтьми. Причина та, что семейная власть должна быть едина; иначе въ семьѣ будутъ происходить безпрерывные раздоры.

Еще бо́льшія права Боденъ даетъ отцу надъ дѣтьми. Это единственная власть, созданная самою природою по образцу всемогущаго Бога, Отца всѣхъ вещей. Отеческая власть — главный столбъ государства, ибо отъ нея зависитъ воспитаніе дѣтей. Тамъ, гдѣ она слабѣетъ, государство падаетъ, какъ показываетъ примѣръ Римской Имперіи. Боденъ требуетъ даже, чтобы отцу было предоставлено право жизни и смерти надъ своимъ потомствомъ. Законъ, говоритъ онъ, не можетъ вмѣшиваться въ отношенія родителей и дѣтей; отцы всегда будутъ скрывать проступки дѣтей, если имъ самимъ не предоставлено право наказанія. На это возразятъ, что родители могутъ злоупотреблять столь обширною властью; отецъ можетъ быть даже безумный. Но въ такомъ случаѣ у него, какъ у всякаго безумнаго, слѣдуетъ отнять право распоряжаться другими; если же онъ въ здравомъ умѣ, то любовь къ дѣтямъ всегда заставитъ его во всемъ искать ихъ пользы. Наконецъ, если бы и случились злоупотребленія, то законодатель не долженъ за этимъ останавливаться, ибо нѣтъ хорошаго закона, который бы не имѣлъ своихъ невыгодныхъ сторонъ.

Здѣсь Боденъ является безусловнымъ и преувеличеннымъ защитникомъ начала власти. Болѣе либерально его мнѣніе о рабствѣ. Онъ одинъ изъ первыхъ возсталъ противъ теорій, господствовавшихъ въ древности и въ средніе вѣка. Защитники рабства, говоритъ онъ, какъ, напримѣръ, Аристотель, утверждаютъ, что оно согласно съ законами природы,

ибо одни люди рождены для владычества, другіе для повиновенія. Если бы оно было противно природѣ, то оно не могло бы такъ долго держаться; между тѣмъ, почти ни одно государство безъ него не обходится. Въ теченіи многихъ вѣковъ народы съ нимъ ростутъ и процвѣтаютъ. Мудрые и добродѣтельные люди его одобряли. Самый обыкновенный способъ происхожденія рабства—война; а что можетъ быть сообразнѣе съ человѣколюбіемъ, какъ пощадить жизнь побѣжденнаго, и въ замѣнъ того сдѣлать его рабомъ? Это особенно справедливо относительно тѣхъ которые ведутъ войну неправедную и нападаютъ на чужое достояніе: они достойны смерти, а потому обращеніе ихъ въ рабство можетъ быть только знакомъ милосердія. Однако, Боденъ не убѣждается этими доказательствами. «Я признаю рабство сообразнымъ съ законами природы, говоритъ онъ, когда сильный, богатый и невѣжда будетъ повиноваться мудрому, хотя слабому и бѣдному; но подчинять мудрыхъ глупымъ, знающихъ людей невѣждамъ и добрыхъ злымъ — кто не скажетъ, что это противно природѣ?» Считать же признакомъ милосердія, когда кто щадитъ жизнь побѣжденныхъ, — тоже, что превозносить милосердіе воровъ и разбойниковъ, которые хвастаются тѣмъ, что они даровали жизнь ограбленнымъ имъ людямъ. Если плѣнный непріятель достоинъ смерти, то справедливость требуетъ, чтобы онъ былъ казненъ, а не обращенъ въ раба. Что касается до продолжительнаго существованія рабства, то этимъ доводомъ можно доказать и справедливость человѣческихъ жертвоприношеній. Человѣку предоставленъ выборъ между добромъ и зломъ, а по своей природѣ онъ часто выбираетъ зло.

Государству же рабство не только не приноситъ пользы, а напротивъ, какъ свидѣтельствуетъ исторія, оно было постояннымъ источникомъ смутъ, возстаній и убійствъ. Если къ этому прибавить тѣ страшныя жестокости, которыя господа позволяютъ себѣ относительно рабовъ, то не останется сомнѣнія, что рабство должно быть уничтожено. Боденъ совѣтуетъ только не дѣлать этого вдругъ, чтобы рабы не стали злоупотреблять свободою, къ которой они не привыкли, и чтобы они не были пущены по міру безъ всякихъ средствъ пропитанія.

Таковы формы семейной власти. Но глава семейства, вступая въ государство, подчиняется чужой волѣ: изъ господина онъ становится подданнымъ. Это превращеніе, говоритъ Боденъ, совершается обыкновенно насильственнымъ путемъ, посредствомъ покоренія однихъ другими. Пока не было еще государствъ, отцы семействъ жили на свободѣ; но когда между людьми возгорѣлись войны, тогда сильнѣйшіе, побѣдивъ слабѣйшихъ, сдѣлались ихъ господами. Такъ основались государства. И разумъ и исторія показываютъ, что они произошли отъ насилія, а не отъ добровольнаго соглашенія людей. Однако, политическое подчиненіе не уничтожаетъ свободы человѣка: членъ государства, гражданинъ, есть свободный подданный, подчиненный верховной власти. Существенный его признакъ есть подчиненіе; но свобода его ограничивается, а не исчезаетъ совершенно. Этимъ членъ государства отличается отъ раба, который тоже подданный, но не гражданинъ. Съ другой стороны, нельзя считать признакомъ гражданина участіе въ судѣ и совѣтѣ, какъ думалъ Аристотель. Опредѣленіе послѣдняго не имѣетъ общаго характера; оно, по сознанію са-

мого философа, обнимаетъ собою только гражданъ демократическихъ государствъ. Оно ведетъ къ различію гражданъ совершенныхъ и несовершенныхъ. Принявши его, надобно признать, что благородный — болѣе гражданинъ, нежели простолюдинъ, между тѣмъ какъ общее опредѣленіе должно одинаково относиться ко всѣмъ. Существеннымъ признакомъ гражданина надобно, слѣдовательно, считать подчиненіе верховной власти. Отправляясь отъ этого начала, Боденъ отрицаетъ возможность быть гражданиномъ двухъ государствъ и не допускаетъ права свободнаго перехода изъ одного подданства въ другое. По его мнѣнію, переходъ можетъ совершаться не иначе, какъ съ согласія верховной власти.

Въ опредѣленіи государства, за семействами слѣдуетъ то, что у нихъ обще, то есть, главнымъ образомъ, общественное имущество. Но Боденъ отлагаетъ разсмотрѣніе этого предмета до одной изъ слѣдующихъ главъ, гдѣ онъ говоритъ о финансахъ. Послѣ опредѣленія гражданина, подражая отчасти системѣ Аристотеля, онъ приступаетъ прямо къ тому, что онъ считаетъ существеннѣйшимъ элементомъ государства,— къ верховной власти. Онъ опредѣляетъ ее такъ: «верховная власть (la souveraineté) есть постоянная и абсолютная власть государства». Это опредѣленіе, говоритъ Боденъ, слѣдуетъ разобрать подробно, ибо это самый важный предметъ въ политическомъ союзѣ, а между тѣмъ никто не установилъ точнаго объ немъ понятія. Верховная власть прежде всего должна быть постоянная; власть, переданная на время, не есть верховная, точно такъ же какъ власть данная уполномоченному. Верховною можетъ считаться только власть, которая перенесена на лице

всецѣло, на неопредѣленный срокъ; тогда только она принадлежитъ уже не тому, кто ее передалъ, а тому, кто ее получилъ. Затѣмъ, верховная власть должна быть абсолютною, или неограниченною; поэтому не можетъ считаться верховною та власть, которая передается подъ извѣстными условіями. Существо абсолютной власти состоитъ въ томъ, что облеченное ею лице можетъ по своей волѣ издавать и измѣнять законы. Боденъ опредѣляетъ законъ, какъ повелѣніе высшаго, пользующагося своею властью. Князь, какъ и всѣ другіе люди, подчиняется закону Божьему и естественному, отъ которыхъ никто не въ правѣ отступать; но онъ стоитъ выше всякаго человѣческаго закона. Онъ не связанъ ни постановленіями предшественниковъ, ни своими собственными, и если бы онъ даже обѣщалъ вѣчно соблюдать изданные имъ уставы, то подобное обѣщаніе не имѣетъ силы, ибо верховная власть не можетъ обязать себя такимъ образомъ: она всегда должна сохранять право измѣнять законъ сообразно съ общественными потребностями. Точно также князь не можетъ быть связанъ обѣщаніемъ хранить законы государства; ибо если законъ исходитъ не отъ него, а отъ народа, то верховная власть принадлежитъ послѣднему. Съ этой точки зрѣнія, княжеская власть не можетъ быть ограничена и согласіемъ чиновъ: чины могутъ давать только совѣты, рѣшеніе же должно принадлежать князю; иначе опять у него нѣтъ верховной власти. Боденъ дѣлаетъ одно лишь изъятіе изъ этого правила: князь, по его мнѣнію, не можетъ облагать подданныхъ податями безъ ихъ согласія, ибо никто не имѣетъ права брать чужое достояніе безъ воли владѣльца. Но и это исключеніе

оказывается мнимымъ; въ случаѣ нужды, князь, для пользы государства, можетъ всегда налагать подати на гражданъ; Боденъ выставляетъ далѣе это право въ числѣ другихъ необходимыхъ принадлежностей верховной власти. Въ сущности, сдѣланное имъ ограниченіе совершенно несостоятельно, ибо верховная власть, какова бы она ни была, всегда имѣетъ право облагать подданныхъ податями по собственному усмотрѣнію; иначе слѣдовало бы спрашивать согласія каждаго платящаго. Если же для взиманія налоговъ требуется согласіе народнаго представительства, то послѣднее само является участникомъ верховной власти. Боденъ впалъ здѣсь въ противорѣчіе съ собою, вслѣдствіе того, что онъ, какъ увидимъ далѣе, вовсе не признавалъ смѣшанныхъ образовъ правленія и возможности раздѣленія верховной власти между различными органами. Сдѣланная имъ оговорка была внушена понятіями того времени, наслѣдованными отъ средневѣковаго феодализма.

Въ правѣ издавать и измѣнять законы, безъ согласія кого бы то ни было, заключаются, по мнѣнію Бодена, всѣ другіе истинные признаки или принадлежности верховной власти. Сюда относятся: право войны и мира, назначеніе высшихъ сановниковъ и утвержденіе выборныхъ, верховный судъ, право помилованія, право чеканить монету, право установлять мѣры и вѣсы, право налагать подати и другія. Эти права, говоритъ Боденъ, вытекая изъ самаго существа верховной власти, неотчуждаемы, неизмѣнны и не подлежатъ давности. Все это онъ объясняетъ многочисленными историческими примѣрами. Затѣмъ онъ переходитъ къ устройству верховной власти.

Боденъ различаетъ три образа правленія: монархію, аристократію и демократію. Относительно извращенныхъ формъ, которыя принималъ Аристотель, а за нимъ и другіе, онъ справедливо замѣчаетъ, что онѣ означаютъ только различныя качества однѣхъ и тѣхъ же властей, между тѣмъ какъ раздѣленіе должно быть основано на самомъ существѣ или на устройствѣ власти. Съ гораздо меньшимъ основаніемъ онъ отвергаетъ и смѣшанную форму, утверждая, что она совершенно даже немыслима, ибо верховная власть, по существу своему, едина и нераздѣльна. Кому въ смѣшанномъ правленіи принадлежитъ право издавать законы, говоритъ Боденъ, тотъ и есть настоящій носитель верховной власти; поэтому, правленіе, смѣшанное изъ монархическаго, аристократическаго и народнаго, есть, въ сущности, народное. Боденъ увлекся здѣсь началомъ единства власти, которая представлялась ему главнымъ элементомъ государства. Очевидно, что если для изданія закона требуется согласіе нѣсколькихъ органовъ, то верховная власть принадлежитъ имъ всѣмъ въ совокупности.

Отвергая формы смѣшанныя и извращенныя, какъ отдѣльные образы правленія, Боденъ признаетъ ихъ однако основаніемъ для подраздѣленій. Онъ отличаетъ верховную власть отъ управленія, которое есть правило ея дѣятельности. Въ послѣднее могутъ входить различные элементы и начала. Такимъ образомъ, монархія, не переставая быть монархіею, можетъ управляться аристократически, если государственныя должности предоставляются знатнымъ людямъ, и демократически, если почести и награды распредѣляются между всѣми. Съ этой точки зрѣнія,

Боденъ различаетъ монархію законную, или царскую, господскую и тираническую. Первая та, гдѣ народъ повинуется законамъ монарха, а монархъ законамъ природы, оставляя подданнымъ личную свободу и собственность. Въ остальныхъ двухъ видахъ, напротивъ, монархъ является неограниченнымъ властителемъ личности и собственности подданныхъ. Въ господской монархіи эта власть пріобрѣтается справедливою войною, въ тиранической насиліемъ и нарушеніемъ естественныхъ законовъ. Господская монархія возникла при первомъ образованіи государствъ; таковы были монархіи восточныя. Въ Европѣ же едва остались ея нѣкоторые слѣды; здѣсь она превратилась въ монархію законную. Если у европейскихъ народовъ является иногда насильственное правленіе, то это не господство, а тиранія. Подобно другимъ современникамъ, Боденъ противополагаетъ монарха тирану; однако, говоритъ онъ, надобно дѣлать это различіе весьма осторожно, ибо часто князья принуждены совершать такія дѣла, которыя съ виду кажутся тираническими. Въ особенности, не слѣдуетъ строгость смѣшивать съ тиранією: строгій или даже жестокій монархъ часто лучше добраго и мягкаго, ибо строгость бываетъ нужна для возстановленія спокойствія въ государствѣ и особенно для обузданія сильныхъ людей; доброта же ведетъ къ тому, что злые оставляются безъ наказанія, а придворные выпрашиваютъ себѣ всякія блага, что окончательно ложится тяжелымъ бременемъ на народъ. Отсюда пословица: изъ злаго человѣка дѣлается добрый царь.

Подобно другимъ современнымъ ему публицистамъ, Боденъ задаетъ себѣ также вопросъ: позволительно

ли убивать тирана? Относительно того, кто похищаетъ власть насильно, не можетъ быть сомнѣнія; ибо подданный, посягающій на верховную власть, есть преступникъ, а потому онъ можетъ и долженъ быть наказанъ. Если нельзя сдѣлать это судомъ, то остается прибѣгнуть къ оружію. Даже послѣдующее утвержденіе власти приговоромъ народа не избавляетъ тирана отъ мести, ибо подобныя подачи голосовъ ничто иное, какъ комедіи, которыя разыгрываются подъ вліяніемъ страха. Все затрудненіе заключается въ вопросѣ: позволительно ли убивать законнаго князя, злоупотребляющаго своею властью? Это Боденъ рѣшительно отвергаетъ: если князю дѣйствительно принадлежитъ верховная власть, говоритъ онъ, то не только отдѣльные граждане, но и всѣ въ совокупности не имѣютъ надъ нимъ права суда; а если надъ нимъ нѣтъ суда, то еще менѣе позволительно прибѣгать къ самоуправству. Если преступно употреблять насиліе противъ отца, то еще менѣе дозволено подданному поднимать руку на правителя государства, который священнѣе и неприкосновеннѣе самаго отца. Подданный не обязанъ повиноваться князю въ томъ, что противорѣчитъ закону Божьему или естественному, но онъ долженъ бѣжать, скрываться и терпѣть смерть скорѣе, нежели посягать на его жизнь или честь. Если бы подобное самоуправство было дозволено, то жизнь всякаго князя была бы въ опасности; нѣтъ ни одного, который бы не могъ быть сочтенъ за тирана. Боденъ считаетъ даже неумѣстнымъ опровергать тѣхъ, которые осмѣливаются писать, что подданные имѣютъ право возставать на князя и налагать на него руки. Противъ нихъ слѣдуетъ употреблять только мечъ закона.

Аристократія также можетъ быть раздѣлена на законную, господскую и олигархическую. Но здѣсь гораздо труднѣе отличить хорошее правленіе отъ дурнаго, ибо аристократій, составленныхъ единственно изъ лучшихъ людей, никогда не было и быть не можетъ; всегда есть значительная примѣсь дурныхъ. Боденъ разсматриваетъ формы аристократіи, которыя были установлены у разныхъ народовъ. Выше всѣхъ онъ ставитъ аристократію, восполняющую себя посредствомъ выбора изъ всѣхъ гражданъ, какъ дѣлалось въ нѣкоторыхъ швейцарскихъ кантонахъ. Здѣсь народъ не исключается совершенно изъ правленія, и выборъ можетъ пасть на лучшихъ людей.

Наконецъ, Боденъ описываетъ устройство народнаго правленія, гдѣ власть принадлежитъ большинству, при чемъ голоса могутъ отбираться поголовно, по родамъ, по классамъ или по общинамъ и приходамъ.

Послѣ этого онъ переходитъ къ устройству подчиненныхъ властей. Здѣсь прежде всего представляется сенатъ, то есть, собраніе совѣтниковъ, которые подаютъ верховной власти свои мнѣнія о государственныхъ дѣлахъ. Мудрый совѣтъ — лучшее учрежденіе въ государствѣ. Опираясь на историческія данныя, Боденъ подробно излагаетъ различные способы устройства сената, а также и болѣе тѣснаго совѣта, необходимаго для особенно важныхъ дѣлъ. Потомъ онъ переходитъ къ исполнительнымъ властямъ. Сюда относятся чрезвычайные комиссары, обыкновенныя должностныя лица и начальники, облеченные правомъ повелѣвать. Наконецъ, онъ говоритъ о сословіяхъ и корпораціяхъ. Польза ихъ

по его мнѣнію, состоитъ въ томъ, что они связываютъ людей, а безъ дружбы государство не можетъ держаться; надобно только, чтобы эти частные союзы не усиливались на счетъ цѣлаго. Здѣсь представляется и вопросъ о собраніяхъ чиновъ. Боденъ рѣшительно высказывается въ пользу этого учрежденія, хотя онъ отрицаетъ у представителей право ограничивать верховную власть. Посредствомъ такого собранія, говоритъ онъ, яснѣе открывается, что полезно, какъ для всего государства, такъ и для отдѣльныхъ его частей; здѣсь громко раздаются жалобы подданныхъ, которыя иначе не доходятъ до престола; здѣсь раскрываются злоупотребленія, о которыхъ иначе князь ничего не знаетъ; наконецъ, подданные считаютъ за особенное счастіе сближаться съ своимъ монархомъ, который предсѣдательствуетъ въ собраніи чиновъ. Боденъ указываетъ и на ту пользу, которую могутъ принести управленію провинціальные чины: этимъ устраняются безчисленныя злоупотребленія должностныхъ лицъ, сберегаются расходы, и все дѣлается лучше. Онъ ссылается на провинціальные чины Лангедока, примѣръ, который постоянно приводился приверженцами представительныхъ собраній, между прочимъ, въ новѣйшее время, Токвилемъ.

Затѣмъ Боденъ переходитъ къ вопросу о возникновеніи, возрастаніи и паденіи государствъ и о средствахъ ихъ поддерживать. Онъ, очевидно, слѣдуетъ тому плану, котораго Аристотель держался въ своей Политикѣ. Самое содержаніе этой книги въ значительной степени заимствовано у греческаго мыслителя, хотя Боденъ пополняетъ его указанія опытомъ новыхъ временъ и выводитъ нѣкоторые

свои законы. Онъ различаетъ въ государствахъ періоды зарожденія, процвѣтанія и упадка. Послѣдній, по его мнѣнію, неизбѣженъ, вслѣдствіе бренности человѣческихъ дѣлъ. Первоначально, государства возникли путемъ насилія и завоеванія; вездѣ водворилась монархія господская. Но злоупотребленія власти повели къ возстаніямъ подданныхъ; тогда монархіи замѣнились аристократіями. Такъ произошли древнія республики. Однако, съ теченіемъ времени, народы увидѣли, что монархія безопаснѣе, полезнѣе и прочнѣе, нежели аристократія и демократія. Поэтому почти вездѣ установились наслѣдственныя монархіи, но уже законныя, а не господскія. Таковъ общій ходъ учрежденій. Что касается до частныхъ перемѣнъ, то Боденъ различаетъ шесть полныхъ превращеній, когда одинъ образъ правленія переходитъ въ другой, и затѣмъ въ каждомъ образѣ правленія шесть перемѣнъ неполныхъ, когда одно видоизмѣненіе переходитъ въ другое, напримѣръ, законная монархія въ тираническую. Опираясь на исторію и слѣдуя отчасти Аристотелю, Боденъ разбираетъ причины, которыя въ томъ или другомъ случаѣ ведутъ къ переворотамъ. Потомъ онъ задаетъ себѣ вопросъ: есть ли возможность предвидѣть перемѣны, происходящія въ государствахъ? Здѣсь Боденъ является вполнѣ сыномъ XVI вѣка, въ которомъ великое перемѣшивалось съ безобразнымъ и разумное съ нелѣпымъ. Вся эта глава посвящена астрологіи: изслѣдуются соединенія небесныхъ свѣтилъ, сила чиселъ, и выводятся различныя соображенія на счетъ возможности дѣлать изъ всего этого заключенія для политики. Боденъ мимоходомъ опровергаетъ даже систему Коперника, на томъ

основаніи, что земля, какъ простое тѣло, не можетъ имѣть двухъ различныхъ движеній. И за этимъ собраніемъ нелѣпостей слѣдуетъ глава, написанная съ большимъ политическимъ смысломъ, о томъ, что перемѣны въ государствѣ не должны совершаться разомъ. Старина, говоритъ Боденъ, даетъ бо́льшую силу закону; новыя постановленія не пользуются такимъ уваженіемъ. Нѣтъ ничего опаснѣе, какъ вводить новое законодательство; всякая коренная перемѣна расшатываетъ основы существующаго зданія. Поэтому, если необходимость заставляетъ измѣнять законы или государственное устройство, то благоразуміе требуетъ, чтобы это совершалось мало по малу, а не внезапнымъ переворотомъ, который всегда производитъ глубокія потрясенія въ обществѣ. Мудрый правитель долженъ слѣдовать примѣру всемогущаго Бога, который въ природѣ все производитъ медленно и постепенно, установляя между крайностями незамѣтные переходы.

Изъ всѣхъ причинъ, ведущихъ къ переворотамъ, Боденъ главною считаетъ слишкомъ неравномѣрное распредѣленіе богатства. Въ древности, вслѣдствіе существованія рабства, эта причина дѣйствовала впрочемъ съ гораздо большею силою, нежели въ новое время. Съ другой стороны, мы видѣли уже, что Боденъ не признаетъ и общенія имуществъ, которое нѣкоторые считали лучшимъ средствомъ для уравненія гражданъ. Точно также онъ возстаетъ и противъ сокращенія долговъ, къ которому прибѣгали иногда древніе законодатели. Для устраненія вредныхъ послѣдствій неравенства, онъ совѣтуетъ только принимать мѣры противъ излишняго накопленія богатства въ одинѣхъ рукахъ: таковыми могутъ быть за-

коны противъ роста, ограниченіе пріобрѣтенія земель церковью, законы о наслѣдствѣ и т. п.

По поводу политическихъ переворотовъ Боденъ говоритъ о партіяхъ и возмущеніяхъ. Для сохраненія спокойствія въ государствѣ, онъ требуетъ, чтобы правитель стоялъ выше партій и старался подчинять ихъ своей верховной волѣ. Это можетъ сдѣлать только князь, ибо въ другихъ образахъ правленія, въ аристократіи и въ демократіи, правители сами раздѣляются на партіи, вслѣдствіе чего онѣ здѣсь гораздо опаснѣе. Боденъ касается и религіозныхъ сектъ, которыя нерѣдко производятъ междоусобія. Вопросъ о свободѣ совѣсти обсуждается имъ съ чисто политической точки зрѣнія. Вообще, онъ считаетъ необходимымъ запрещать всякія пренія о религіи, ибо споры колеблютъ истину въ умахъ и производятъ раздоры, а религія составляетъ первое основаніе государства. Но если въ странѣ существуютъ различныя секты, то правительство не должно употреблять противъ нихъ насилія. Такой способъ дѣйствія ведетъ только къ большему упорству угнетенныхъ и возбуждаетъ подданныхъ противъ князя. Боденъ приводитъ при этомъ слова Ѳеодорика: «Мы не можемъ предписывать религіи, ибо никто не можетъ быть принужденъ вѣрить противъ воли». Люди, которымъ правительство отказываетъ въ свободѣ вѣроисповѣданія, нерѣдко обращаются въ атеизмъ, а это худшее изъ всѣхъ золъ. Вообще, замѣчаетъ Боденъ, для государства выгодно, чтобы въ немъ было нѣсколько исповѣданій, ибо, если ихъ только два, то они легко вступаютъ другъ съ другомъ въ борьбу.

Такимъ образомъ, въ то время, какъ враждующія

между собою религіозныя партіи настаивали на угнетеніи, государственные люди впервые выступаютъ съ требованіемъ свободы совѣсти. Съ ихъ точки зрѣнія, общественная власть, имѣя въ виду интересы всѣхъ, должна стать выше различія вѣроисповѣданій и держать между ними вѣсы. Эта политика осуществилась во Франціи въ Нантскомъ Эдиктѣ.

Обсуждая всѣ совершающіяся въ государствахъ перемѣны, Боденъ высказываетъ мысль, что политическія учрежденія должны сообразоваться съ различіемъ народовъ, съ разнообразіемъ природы, нравовъ и общественнаго быта людей. Онъ, также какъ Аристотель, развиваетъ теорію климатовъ, подкрѣпляя свои положенія доказательствами, обличающими весьма низкое состояніе естествознанія. По примѣру Аристотеля, Боденъ приписываетъ сѣвернымъ жителямъ храбрость, а южнымъ тонкость ума; середину между тѣми и другими занимаютъ обитатели умѣренной полосы, которые соединяютъ въ себѣ качества обѣихъ крайностей и составляютъ между ними переходъ. Поэтому съ Сѣвера приходятъ большія дружины, на Югѣ развиваются теоретическія науки, въ умѣренныхъ же климатахъ процвѣтаютъ юриспруденція, политика, ораторское искусство; на Сѣверѣ правительство держится силою, въ средней полосѣ — справедливостью, на Югѣ — религіею. Такое же различіе существуетъ между восточными народами и западными: первые ближе подходятъ къ южнымъ, вторые — къ сѣвернымъ. Наконецъ, къ тому же сводится противоположность свойствъ между жителями горъ и равнинъ. Далѣе, плодородіе и безплодіе почвы также производятъ различія въ нравахъ людей: обитатели безплодныхъ земель ведутъ

по необходимости умѣренную жизнь и принуждены прибѣгать къ искусству, чтобы доставить себѣ нѣкоторыя удобства, тогда какъ въ плодородныхъ странахъ не существуетъ подобныхъ побужденій. Всѣ эти разнообразныя обстоятельства отражаются и на государственномъ устройствѣ. Храбрые жители Сѣвера, также какъ и горцы, не выносятъ инаго правленія, кромѣ народнаго, и если они допускаютъ монархію, то не иначе, какъ выборную; напротивъ, изнѣженные обитатели Юга и равнинъ легко подчиняются власти единаго правителя. Впрочемъ, замѣчаетъ Боденъ, всѣ эти условія не влекутъ за собою необходимости: пища, нравы и законы могутъ совершенно измѣнить характеръ народа, такъ что онъ въ позднѣйшую эпоху вовсе не похожъ на то, чѣмъ онъ былъ вначалѣ.

Боденъ разсуждаетъ затѣмъ о наградахъ и наказаніяхъ, о военномъ дѣлѣ, о союзахъ, о финансахъ. Наконецъ, онъ переходитъ къ самому существенному вопросу въ государствѣ, къ преимуществу того или другаго образа правленія. Онъ сравниваетъ между собою демократію, аристократію и монархію, выставляя выгоды и недостатки каждой изъ нихъ.

Что касается до демократіи, то въ ея пользу можно привести многое. Она во всемъ имѣетъ въ виду равенство и правду, а эти начала наиболѣе сообразны съ законами природы, которая всѣхъ людей сдѣлала равными, не давши никому болѣе почестей и богатства, нежели другимъ. Отсутствіе привилегій устраняетъ и поводы къ раздорамъ; граждане соединяются тѣснѣйшею дружбою, ибо дружба можетъ существовать только между равными. Въ демократіи болѣе всего сохраняется и прирожденная человѣку

свобода, такъ что, повидимому, это тотъ порядокъ вещей, въ которомъ скорѣе всего достижимо для человѣка счастіе, указанное ему природою. Кромѣ того, здѣсь безпрепятственно выдвигаются люди съ высокими дарованіями, какъ на политическомъ, такъ и на другихъ поприщахъ; зависть властителей не мѣшаетъ никому предпринимать великія дѣла. Наконецъ, демократія одна заслуживаетъ названіе республики, то есть общественнаго дѣла, ибо все въ ней дѣйствительно принадлежитъ всѣмъ, и общее благо не становится частнымъ достояніемъ немногихъ. Если наиболѣе желанно то устройство, въ которомъ правители повинуются законамъ, а подданные правителямъ, то его скорѣе всего можно найти въ народномъ правленіи, гдѣ законъ владычествуетъ надъ всѣми.

Таковы доводы въ пользу демократіи. Однако, Боденъ не находитъ ихъ убѣдительными, ибо за этими преимуществами скрываются недостатки, которые совершенно измѣняютъ характеръ картины. Равенство, котораго ищутъ демократы, невозможно относительно имущества и несогласно съ природою вещей въ приложеніи къ почестямъ и къ правамъ, ибо природа не создала всѣхъ людей равными, а однихъ сдѣлала умными, другихъ глупыми, однихъ назначила для управленія, другихъ для подчиненія. Еще менѣе возможно сохраненіе естественной свободы, ибо во всякомъ обществѣ человѣкъ повинуется законамъ и правителямъ, и нѣтъ государственнаго устройства, въ которомъ было бы болѣе законовъ и властей, нежели въ демократіи. Что касается до общаго дѣла, то оно хуже всего управляется, когда находится въ рукахъ толпы. Можетъ ли народъ,

звѣрь многоглавый и лишенный разсудка, постановить что-нибудь хорошее? Обращаться къ нему значитъ спрашивать совѣта у безумныхъ. Лучшіе люди всегда составляютъ меньшинство, а въ народномъ правленіи это меньшинство предается на жертву массѣ. Народъ обыкновенно выбираетъ худшихъ людей, которые ближе къ нему по нравамъ и понятіямъ; лучшіе же изгоняются и искореняются всѣми средствами. О справедливости народъ не заботится; онъ преслѣдуетъ богатыхъ, благородныхъ и разумныхъ людей, стараясь обратить ихъ достояніе въ свою пользу. Поэтому демократія становится убѣжищемъ всѣхъ буйныхъ головъ и крамольниковъ, которые поджигаютъ чернь противъ высшихъ классовъ. Преступники здѣсь остаются безъ наказанія, ибо они сами участники верховной власти. Каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ; отсюда безграничное своеволіе и безпрерывныя смуты и междоусобія. Демократія тогда только способна держаться, когда она управляется мудрыми кормчими, какъ Римъ управлялся сенатомъ и Аѳины — Периклом. Но здѣсь всегда есть опасность, что власть перейдетъ въ другія руки. Противъ всего этого, говоритъ Боденъ, можно сослаться на примѣръ швейцарскихъ кантоновъ, которые сохраняютъ народное правленіе и умѣютъ отстаивать себя противъ внѣшнихъ враговъ. Но 1) здѣсь демократія приходится къ нраву горныхъ племенъ; 2) буйныя головы уходятъ въ другія земли служить чужимъ правительствамъ; 3) окруженные могучими монархами, Швейцарцы по неволѣ должны держаться другъ за друга и обуздывать свои страсти; наконецъ, 4) здѣсь народное правленіе установилось истребленіемъ или изгнаніемъ

дворянства. При всемъ томъ, самыя благоустроенныя и значительныя швейцарскія республики — аристократическія.

Аристократія имѣетъ также своихъ защитниковъ. Въ пользу ея можно сказать: 1) что наилучшее во всемъ середина, а она занимаетъ середину между владычествомъ одного и правленіемъ всѣхъ. 2) Власть должна быть вручена достойнѣйшимъ, а достоинство измѣряется добродѣтелью, знатностью или богатствомъ,— все признаки, на которыхъ зиждется аристократическое правленіе; богатые въ особенности имѣютъ болѣе интереса въ общемъ дѣлѣ, нежели низшіе классы, а потому они должны управлять. Наконецъ, 3) и монархія, и демократія нуждаются въ сенатѣ, для рѣшенія важнѣйшихъ дѣлъ, сенатъ же — учрежденіе аристократическое. Боденъ опровергаетъ всѣ эти доводы. Численная середина, говоритъ онъ, далеко не всегда наилучшее, чего можно искать; нужны другія качества. Достоинство, безъ сомнѣнія, должно приниматься въ расчетъ; но этотъ доводъ можетъ обратиться въ пользу монархіи, ибо вельможи далеко не всегда бываютъ одинаковаго достоинства, и если одинъ достойнѣе другихъ, то ему слѣдуетъ вручить власть. Что касается до сената, то онъ вездѣ имѣетъ значеніе единственно для совѣщанія; верховная власть ему не принадлежитъ. Между тѣмъ, аристократія имѣетъ несомнѣнные недостатки: во всякой коллегіи большинство составляетъ худшую часть, ибо мудрость и добродѣтель всегда находятся въ небольшомъ количествѣ между людьми. Кромѣ того, въ многочисленномъ сословіи всегда есть поводы къ раздорамъ; въ немъ мало рѣшимости въ дѣйствіяхъ, вслѣдствіе чего въ хоро-

шо устроенныхъ аристократическихъ государствахъ управленіе сосредоточивается въ рукахъ немногихъ, и принимаются строгія мѣры для устраненія распрей между вельможами. Наконецъ, аристократіи трудно держаться противъ народа, который всегда ненавидитъ знатныхъ людей. Послѣдніе, поэтому, живутъ въ постоянномъ страхѣ. Если Венеція существуетъ такъ долго съ аристократическимъ правленіемъ, то она обязана этимъ главнымъ образомъ своему безопасному положенію, которое избавляетъ ее отъ внѣшнихъ нападеній и отъ внутреннихъ возстаній; въ большомъ же государствѣ аристократія немыслима.

Изъ всѣхъ образовъ правленія, говоритъ Боденъ, лучшіе умы всегда отдавали предпочтеніе монархіи. Она несомнѣнно имѣетъ свои неудобства: перемѣна правителя влечетъ за собою перемѣны въ законахъ, въ цѣляхъ и въ людяхъ; споры за престолъ порождаютъ междоусобія; малолѣтство монарха отдаетъ его, вмѣстѣ съ государствомъ, въ руки опекуна, который нерѣдко ищетъ только собственныхъ выгодъ; наконецъ, неопытность и дурныя наклонности князя ведутъ къ угнетенію народа и къ гибели государства. Но всѣ эти неудобства въ гораздо большей степени находятся въ аристократіи и въ народномъ правленіи. Тамъ еще чаще мѣняются правители и законы; тамъ еще болѣе состязанія за власть, а потому болѣе поводовъ къ раздорамъ и междоусобіямъ; тамъ, вмѣсто одного тирана, являются многіе. Въ другихъ образахъ правленія всегда владычествуетъ бо́льшая, а потому худшая часть, тогда какъ монархъ можетъ принять мнѣніе меньшинства. Главное же, только въ монархіи существуетъ настоящая верховная власть, ибо здѣсь

она принадлежитъ одному, а не многимъ, которые, не имѣя надъ собою высшаго судьи, должны рѣшать свои споры оружіемъ. Во всякомъ государствѣ чувствуется потребность единаго правителя: если для совѣщанія полезнѣе многіе умы, то для рѣшенія нуженъ одинъ. Власть раздѣленная всегда слабѣетъ; и для войны, и для внутренняго управленія необходимо сосредоточеніе ея въ рукахъ одного лица. Подобная власть одна можетъ внушить къ себѣ должное уваженіе и охранять въ государствѣ законность и миръ. Самыя республики сознаютъ это, вслѣдствіе чего Римляне прибѣгали къ диктатурѣ. Поэтому монархія — самая прочная изъ всѣхъ государственныхъ формъ. Монархіи существуютъ тысячелѣтія, и никто этому не удивляется, потому что это сообразно съ законами природы; но всѣ съ изумленіемъ указываютъ на республики, которыя держатся триста, четыреста лѣтъ, потому что это противорѣчитъ общему ходу и порядку вещей. Монархія, какъ здоровое тѣло, поддерживается легко; народное же правленіе и аристократія нуждаются въ искусственныхъ средствахъ. Особенно въ большихъ государствахъ необходима монархія. Другіе образы правленія могутъ существовать только въ малыхъ; съ расширеніемъ владѣній они падаютъ.

Недостаточно, однако, сказать, что чистая, неограниченная монархія несравненно лучше и аристократіи и демократіи; надобно прибавить: монархія наслѣдственная, переходящая по праву первородства. Доказать превосходство послѣдней, говоритъ Боденъ, необходимо для опроверженія тѣхъ, которые хотятъ извратить благоустроенныя монархіи и возбудить смуты въ государствѣ, прикрываясь ли-

чиною добродѣтели, благочестія и правды. Они осмѣливаются утверждать противъ своего законнаго князя, что выборная монархія лучше наслѣдственной. И всякій, кто слушаетъ ихъ доводы, можетъ быть введенъ ими въ заблужденіе, ибо, съ одной стороны, они выставляютъ наслѣдственнаго тирана и злодѣя, съ другой — выборнаго монарха, мудраго и добродѣтельнаго, пекущагося единственно о благѣ подданныхъ. Всякій ненавидитъ злодѣйства и любитъ добродѣтель. Поэтому, даже ученые люди, какъ Аристотель, ставили выборную монархію выше наслѣдственной. Но если мы посмотримъ на оборотную сторону той и другой, то мы должны будемъ отдать преимущество послѣдней. Прежде всего, смерть выборнаго государя погружаетъ государство въ анархію. Въ эту пору каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ, и совершаются величайшія злодѣянія. Если даже установляется временный правитель, то, во-первыхъ, это дѣлается не безъ затрудненія, а во-вторыхъ, онъ можетъ злоупотреблять своею властью, пользуясь минутнымъ величіемъ для собственныхъ выгодъ. Далѣе, выборный монархъ не заботится объ общемъ достояніи, зная, что онъ не передастъ его своему потомству; напротивъ, онъ расточаетъ общественное имущество, стараясь обогатить дѣтей и родственниковъ, какъ показываютъ многочисленные примѣры. Затѣмъ, и это главное, выборъ монарха всегда возбуждаетъ самое сильное состязаніе между искателями престола; отсюда безчисленныя козни, раздоры и междоусобія. Въ этомъ случаѣ всего лучше выбрать иностраннаго князя; но онъ никогда не можетъ быть привязанъ къ государству и покидаетъ его, какъ скоро ему пред-

ставляется лучшая перспектива. Наконецъ, выборъ не всегда падаетъ на достойныхъ; напротивъ, здѣсь скорѣе всего успѣваетъ самый дерзкій и самый неразборчивый на средства. Исторія показываетъ, что нерѣдко выбирались величайшіе изверги. Боденъ опровергаетъ и мнѣніе тѣхъ, которые утверждали, что во Франціи монархія была избирательная; онъ доказываетъ, что она всегда была наслѣдственная. Наслѣдство же, говоритъ онъ, должно непремѣнно переходить законнымъ путемъ, по праву первородства. Это единственный порядокъ, сообразный съ законами природы и способный устранить козни и смуты. Всякій разъ какъ отъ него отступали, это вело къ междоусобіямъ. Иной способъ назначенія можетъ имѣть свои выгоды, но онѣ ничтожны въ сравненіи съ пользою, которую приноситъ твердый порядокъ престолонаслѣдія. Боденъ не допускаетъ, однако, наслѣдованія женщинъ, какъ противнаго естественнымъ законамъ: если женщины исключаются изъ политическихъ правъ и не занимаютъ должностей, то тѣмъ менѣе можно вручать имъ верховную власть. Что касается до раздѣленія государства между нѣсколькими наслѣдниками, какъ это иногда дѣлалось, то оно совершенно противорѣчитъ единству верховной власти.

Наконецъ, Боденъ приводитъ образы правленія въ соотношеніе съ тѣми началами правды, которыя должны господствовать въ государствѣ. Слѣдуя древнимъ, онъ раздѣляетъ правду на уравнивающую и распредѣляющую, но прибавляетъ къ этому третій видъ: правду гармоническую, состоящую изъ сочетанія двухъ первыхъ. Правда уравнивающая отправляется отъ начала равенства и дѣйствуетъ по

ариѳметической пропорціи; она господствуетъ въ демократіи. Правда распредѣляющая исходитъ отъ начала способности и дѣйствуетъ по геометрической пропорціи; она составляетъ принадлежность аристократіи. Но оба эти образа правленія недостаточны: въ одномъ совершенно устраняется народъ, въ другомъ лучшіе люди не получаютъ должной чести. Отсюда ясно, что наилучшее устройство должно быть основано на сочетаніи обоихъ началъ. Это и совершается правдою гармоническою, которая соединяетъ геометрическую пропорцію съ ариѳметическою, свободу и равенство съ признаніемъ высшей способности, однимъ словомъ, аристократію съ демократіею. Таково именно истинное значеніе законной монархіи. Монархъ одинъ въ состояніи сочетать оба элемента, ибо онъ господствуетъ надъ обоими. Верховная власть принадлежитъ ему нераздѣльно; но въ управленіи онъ даетъ мѣсто и аристократическому элементу и демократическому, и свободѣ и высшему достоинству. Этимъ способомъ великіе связываются съ малыми, богатые съ бѣдными, знатные съ простолюдинами; этимъ установляются миръ и общая гармонія всѣхъ частей. Надъ всѣмъ возвышается монархъ, какъ представитель государственнаго единства; подъ нимъ же находятся три сословія: духовенство, дворянство и третье, каждое на своемъ мѣстѣ, умѣряя, но не ограничивая верховную власть. Такое политическое устройство наиболѣе приближается къ устройству вселенной, гдѣ правитъ единый Богъ, вѣчный, нераздѣльный, всемогущій, возвышающійся надъ всѣмъ и соединяющій всѣ разнообразные элементы мірозданія въ одно гармоническое цѣлое.

Таково заключеніе, къ которому пришли лучшіе люди XVI вѣка. Имъ неотразимо представлялась потребность единой, нераздѣльной, неограниченной власти, возвышающейся надъ общественными стихіями и подчиняющей ихъ высшему государственному единству. Боденъ, какъ и древніе мыслители, чувствовалъ необходимость гармоническаго сочетанія противоположныхъ общественныхъ силъ, но онъ видѣлъ возможность разрѣшить эту задачу только подчиненіемъ ихъ единой верховной волѣ. Начало власти, которое имѣло для него первенствующее значеніе, сдѣлалось исходною точкою для всей новой исторіи. Неограниченные монархи положили основаніе новому порядку вещей въ Европѣ. Политическая мысль новаго времени, какъ увидимъ далѣе, отправляется также отъ начала власти; но затѣмъ, совершая свое круговращеніе, она переходитъ, отъ одного къ другому, черезъ всѣ элементы государства. Въ XIX-мъ вѣкѣ политическіе мыслители снова пришли къ потребности гармоническаго сочетанія различныхъ началъ; но вмѣстѣ съ Платономъ и Аристотелемъ, они полагаютъ гармонію не въ господствѣ единой воли, а въ призваніи разнообразныхъ общественныхъ силъ къ участію въ верховной власти. Боденъ отвергалъ смѣшанные образы правленія и допускалъ только умѣреніе монархическаго начала другими въ подчиненной области; новѣйшіе публицисты выставляютъ идеаломъ не умѣренную, а конституціонную монархію.

Книга Бодена является такимъ образомъ полнымъ выраженіемъ духа и потребностей его времени. Изданная въ послѣдней четверти XVI-го столѣтія, она достойно завершаетъ развитіе политической

науки, котораго зачинателемъ былъ Макіавелли. Оба эти великіе публициста даютъ XVI-му вѣку почетное мѣсто въ исторіи политической литературы. Оба стоятъ на чисто свѣтской почвѣ. Они свидѣтельствуютъ вмѣстѣ съ тѣмъ о томъ запасѣ силъ, съ которымъ человѣчество, отрѣшившись отъ теократическихъ стремленій среднихъ вѣковъ, пускалось въ новую дорогу.

НОВОЕ ВРЕМЯ.

1. ГУГО ГРОЦІЙ.

Первоначальнымъ своимъ развитіемъ въ новое время философія права и государства обязана двумъ странамъ: Голландіи и Англіи. Здѣсь, въ борьбѣ съ абсолютизмомъ, упрочилась свобода, а вслѣдствіе того политическая мысль могла получить болѣе глубокое и многостороннее развитіе. Политическая наука требуетъ свободы. Самыя теоріи неограниченной монархіи развиваются съ большею силою и послѣдовательностью въ спорѣ съ противоположными началами. Поэтому государства, въ которыхъ утвердилась неограниченная власть, представляютъ мало пищи для политическаго мышленія. Если мы встрѣчаемъ иногда исключенія изъ этого правила, какъ, напримѣръ, во Франціи въ XVIII-мъ столѣтіи, то это служитъ признакомъ зарожденія новаго, либеральнаго порядка вещей, который, при благопріятныхъ обстоятельствахъ, подъ вліяніемъ сосѣднихъ странъ, можетъ приготовляться не только въ незамѣтныхъ явленіяхъ жизни, но и въ литературѣ. Починъ, во всякомъ случаѣ, принадлежитъ свободнымъ государствамъ.

Отцомъ новой философіи права, по общему признанію, считается Голландецъ Гуго Гроцій, или Гуго де Гротъ. Принужденный бѣжать изъ отечества вслѣдствіе гоненій, которымъ подверглись арминіане,

онъ посвятилъ свои досуги изслѣдованію началъ международнаго права. Въ 1625-мъ году появилось знаменитое его сочиненіе: *О правѣ войны и мира* (De jure belli ac pacis), которое составляетъ эпоху въ исторіи политическихъ наукъ. Непосредственною задачею Гуго Гроція было доказать, что въ международныхъ отношеніяхъ должны господствовать не одинъ своекорыстныя цѣли, но и правила справедливости и человѣколюбія. Для этого необходимо было установить начала естественнаго закона, которыя одни могутъ служить нормою для самостоятельныхъ державъ. Руководствоваться положительными правилами, признанными многими государствами, или такъ называемымъ *правомъ общенародным* (jus gentium), было слишкомъ недостаточно; ибо, говоритъ Гуго Гроцій, всякое установленное правило, если оно не истекаетъ изъ достовѣрныхъ началъ, въ силу ясныхъ доказательствъ, есть ничто иное какъ добровольное человѣческое соглашеніе, а если оно зависитъ отъ человѣческой воли, то оно ею же можетъ быть отмѣнено; тутъ нѣтъ ничего необходимаго *). Съ другой стороны, Гуго Гроцій отвергъ и богословскій авторитетъ въ естественномъ правѣ. Онъ приводилъ св. Писаніе, также какъ историческіе примѣры и изреченія философовъ, единственно въ подтвержденіе своихъ собственныхъ доводовъ. Въ противоположность прежнимъ изслѣдователямъ, Гроцій прямо объявляетъ ложнымъ мнѣніе тѣхъ, которые ветхозавѣтныя постановленія выдавали за естественный законъ. Онъ указываетъ на то, что въ нихъ заключается множество предписаній, исходящихъ отъ свободной воли

*) Prolegomena, 40.

Божьей, которая, хотя не противорѣчитъ естественному закону, но не должна смѣшиваться съ послѣднимъ *). Для христіанъ еврейскій законъ вовсе даже не обязателенъ, хотя мы можемъ пользоваться имъ, какъ пособіемъ **). Что касается до Новаго Завѣта, то и онъ существенно отличается отъ естественнаго права, ибо онъ требуетъ отъ людей гораздо высшаго совершенства ***).

Оставалось, слѣдовательно, искать основаній права въ разумѣ. Для этого представляются два пути. Принадлежность какого-нибудь правила къ естественному закону, говоритъ Гуго Гроцій, можно доказать двоякимъ способомъ: a priori и a posteriori, умозрѣніемъ и опытомъ; первое, когда необходимость правила указывается самимъ разумомъ, второе, когда оно признается таковымъ у многихъ народовъ, что̀ даетъ ему если не полную достовѣрность, то значительную вѣроятность, ибо общее явленіе объясняется только общею причиною, а причиною такого признанія едва ли можетъ быть что иное, кромѣ общаго смысла *). Гроцій пользуется поэтому и послѣднимъ источникомъ для подтвержденія своихъ выводовъ, хотя, какъ мы видѣли, онъ за общенароднымъ правомъ не признаетъ безусловной обязательной силы, такъ какъ оно установляется свободною человѣческою волею. Онъ вездѣ цитуетъ и писателей, не выдавая, однако, никого за несомнѣнный авторитетъ. Въ собственныхъ же изслѣдованіяхъ онъ руководится постоянно указаніями разума. «Какъ математики, го-

*) Proleg. 48.
**) Lib. I, cap. I, § 16, 17.
***) Proleg. 50.
*) Lib. I, c. I, § 12.

воритъ онъ, разсматриваютъ фигуры отдѣльно отъ тѣлъ, такъ и я, въ изслѣдованіи права, отвлекъ свою мысль отъ всякаго частнаго факта» *).

Гдѣ же искать твердыхъ основаній естественнаго закона? Въ самой природѣ человѣка, которую Гроцій называетъ матерью естественнаго права. Она влечетъ насъ неудержимо, даже помимо всякихъ потребностей, къ общенію съ подобными намъ существами, а въ этомъ общеніи и заключается основаніе права **). Гроцій не соглашается съ мнѣніемъ тѣхъ, которые утверждали, что всякое животное, въ томъ числѣ и человѣкъ, по природѣ стремится только къ собственной своей пользѣ. И животныя, силою вложеннаго въ нихъ инстинкта, воздерживаютъ свои влеченія въ виду своего потомства и другихъ животныхъ одной съ ними породы. Такой же инстинктъ мы видимъ и у дѣтей. Человѣку же, въ отличіе отъ животныхъ, свойственно стремленіе къ общежитію (appetitus societatis), притомъ не какого бы то ни было, а спокойнаго и устроеннаго сообразно съ его разумомъ. У одного человѣка есть для этого и надлежащее орудіе — слово. Онъ одинъ способенъ мыслить и дѣйствовать по общимъ правиламъ, и то, что вытекаетъ изъ этой способности, свойственно ему, а не всѣмъ животнымъ безразлично. Такимъ образомъ, источникъ естественнаго права въ собственномъ смыслѣ есть охраненіе общежитія, свойственнаго человѣческому разуму (societatis custodia humano intellectui conveniens) ***).

Выводъ естественнаго закона изъ начала обще-

*) Proleg. 58.
**) Proleg. 16.
***) Proleg. 6—8.

житія мы находимъ въ древности у Цицерона, хотя сочиненіе о республикѣ, въ которомъ римскій философъ развивалъ свое ученіе, не было еще открыто въ XVII-мъ вѣкѣ. Вмѣстѣ съ Цицерономъ, Гроцій старается привести общежитіе въ соотношеніе и съ другими элементами человѣческой природы. Въ одномъ мѣстѣ онъ цитуетъ слова Цицерона, который, вслѣдъ за Стоиками, различалъ первоначальныя основы естества (prima naturae) и послѣдующія, хотя и высшія начала. Къ первымъ относится вложенное во всякое животное стремленіе къ самосохраненію, ко вторымъ то, что сообразно съ разумомъ, который, хотя позднѣе по происхожденію, но выше по достоинству. Принимая это различіе, Гроцій говоритъ, что въ изслѣдованіи естественнаго права надобно разсмотрѣть сначала то, что согласно съ первоначальными основами естества, затѣмъ то, что требуется разумомъ. Охраненіе общежитія онъ относитъ къ послѣднему разряду; но цѣлью самаго общежитія полагается сохраненіе каждому того, что ему принадлежитъ, то есть жизни, членовъ, свободы и собственности. Съ этой точки зрѣнія, Гроцій отстаиваетъ право войны. Въ первыхъ основаніяхъ естества, говоритъ онъ, нѣтъ ничего, что бы ей противорѣчило, ибо цѣль войны заключается въ сохраненіи жизни и членовъ и въ пріобрѣтеніи полезныхъ для жизни вещей; все это сообразно съ указаніями природы, и самое употребленіе силы не противорѣчитъ ея законамъ, ибо природа дала силы животнымъ именно для сохраненія и поддержанія своей жизни. Съ другой стороны, не всякое употребленіе силы противорѣчитъ разуму и общежитію, ибо самое общежитіе установлено съ цѣлью сохранить каждому то, что

ему принадлежитъ. Поэтому, общежитію противорѣчитъ лишь такое употребленіе силы, которымъ нарушается чужое право, то есть, война несправедливая *).

Изъ этого ясно, что общежитіе, изъ котораго истекаютъ всѣ человѣческія отношенія, само коренится въ болѣе глубокихъ свойствахъ человѣческой природы. Гроцій это сознавалъ. Полагая стремленіе къ общежитію основаніемъ естественнаго права, онъ не принималъ этого стремленія за простой фактъ, но относилъ его къ разумнымъ потребностямъ человѣка и старался связать его съ первоначальною основою человѣческаго естества, съ самосохраненіемъ. Все это, однако, осталось у него намекомъ; систематическаго ученія онъ отсюда не выработалъ. Это было дѣломъ дальнѣйшаго развитія философіи права.

Точно также, Гуго Гроцій ограничился одними намеками въ развитіи коренныхъ началъ естественнаго закона. Изъ охраненія общежитія, говоритъ онъ, вытекаютъ слѣдующія требованія: воздержаніе отъ чужаго и возвращеніе того, что принадлежитъ другимъ, исполненіе обѣщаній, вознагражденіе за причиненные виною убытки и наказаніе преступленій **). Все это опять приводится къ одному началу: правда, говоритъ Гуго Гроцій, вся состоитъ въ воздержаніи отъ чужаго; неправда, напротивъ, заключается въ присвоеніи себѣ чужаго ***), ибо это именно противорѣчитъ разумному общежитію. Эти начала распространяются, какъ на естественныя

*) L. I, c. II, § 1.

**) Proleg. 8.

***) Justitia tota in alieni abstinentia posita est... injustitia non aliam naturam habet, quam alieni usurpationem. Proleg. 44.

блага, такъ и на человѣческія установленія. Есть предметы, которые сама природа присвоила лицу: таковы жизнь, члены, свобода. Другіе становятся принадлежностью лицъ въ силу человѣческаго соглашенія: такова собственность. По природѣ, вещи, находящіяся на землѣ, принадлежатъ всѣмъ въ совокупности, а потому естественный законъ не предписываетъ здѣсь безусловно воздержанія отъ чужаго; но какъ скоро собственность установлена человѣческимъ соглашеніемъ, такъ естественный законъ запрещаетъ нарушать чужое право *).

Таково право въ собственномъ, тѣсномъ смыслѣ; оно опредѣляется *правдою*, началомъ чисто отрицательнымъ, ибо *правымъ* (justum) называется то, что не есть неправедно или что не противорѣчитъ разумному общежитію **). Но изъ этого понятія, говоритъ Гроцій, проистекло другое, обширнѣйшее, основанное на началѣ пользы. Человѣкъ отличается отъ животныхъ не однимъ стремленіемъ къ общежитію, но также и способностью обсуждать то, что ему вредно или полезно, притомъ не только въ настоящемъ, но и въ будущемъ. И здѣсь человѣческой природѣ свойственно слѣдовать правому сужденію, не увлекаясь минутнымъ страхомъ или удовольствіемъ. Поэтому все, что противорѣчитъ подобному сужденію, считается противнымъ естественному праву, то есть, человѣческой природѣ. Сюда же издревле многіе относятъ мудрое распредѣленіе благъ между людьми, сообразно съ значеніемъ и достоинствомъ

*) L. I, c. I, § 10.

**) L. I, c. I, § 3: jus hic nihil aliud, quam quod justum est, significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit quod injustum non est. Est autem injustum quod naturae societatis ratione utentium repugnat.

каждаго. Однако, по мнѣнію Гроція, все это не есть право въ собственномъ смыслѣ, ибо послѣднее имѣетъ совершенно другую природу, заключающуюся въ томъ, чтобы другому оставлять или отдавать то, что ему принадлежитъ *).

На основаніи этого различія, Гроцій къ праву въ собственномъ смыслѣ относитъ единственно правду уравнивающую, какъ называлъ ее Аристотель, или исполняющую (justitia expletrix), какъ онъ называетъ ее самъ. Правда же распредѣляющая или присвояющая (justitia attributrix, assignatrix), основанная на способности (aptitudo), по его мнѣнію, не рождаетъ настоящаго права, ибо я не могу считать своимъ то, къ чему я способенъ. Послѣдняго рода правда сопровождаетъ добродѣтели, которыя приносятъ пользу другимъ людямъ, то есть, это — начало не юридическое, а нравственное **). Оно находится въ связи съ болѣе обширнымъ значеніемъ права, когда это слово принимается вообще въ смыслѣ нравственнаго закона, обязывающаго насъ не только къ тому, что справедливо (justum), но и къ тому, что праведно (rectum) ***).

Въ этихъ положеніяхъ Гроція мы можемъ видѣть характеръ исходной точки политическаго мышленія новаго времени. Отправляясь отъ объективнаго начала, отъ общей идеи, Аристотель давалъ высокое мѣсто правдѣ распредѣляющей, которая сообразается съ значеніемъ каждаго лица въ цѣломъ. Гроцій, напротивъ, принимаетъ за основаніе обще-

---

*) Proleg. 9, 10.

**) L. I, c. I, § 8; L. II, c. XVIII, § 2.

***) L. I, c. I, § 9.

житія уваженіе къ тому, что принадлежитъ отдѣльному лицу, а потому правдою въ собственномъ смыслѣ называетъ только правду уравнивающую. И хотя Гроцій утверждаетъ, что понятіе о правѣ въ субъективномъ смыслѣ, то есть, о правѣ, принадлежащемъ извѣстному лицу, проистекаетъ изъ понятія о правѣ въ смыслѣ охраненія общежитія *), однако изъ его опредѣленій очевидно, что послѣднее предполагаетъ первое, ибо справедливымъ называется именно воздержаніе отъ чужаго. Въ этомъ заключалось нѣкоторое смѣшеніе понятій, которое представляло возможность дать этимъ доводамъ иной оборотъ и вывести самое общежитіе изъ личнаго права, что̀ и было сдѣлано впослѣдствіи индивидуальною школою.

Однако, принимая это чисто юридическое значеніе права за основаніе естественнаго закона, Гроцій не устранялъ и значенія нравственнаго, которое онъ только невѣрно приводилъ къ началу пользы. Онъ признавалъ, что въ гражданскихъ законахъ, по самому существу ихъ, къ естественному праву присоединяется уваженіе къ пользѣ **). Но различивъ эти два элемента, Гроцій оставилъ неопредѣленнымъ отношеніе ихъ между собою, что, впрочемъ, при его точкѣ зрѣнія, было неизбѣжно. Начало общежитія заключаетъ въ себѣ эти обѣ стороны, но одного этого начала недостаточно для опредѣленія взаимнаго ихъ отношенія. Здѣсь кроется источникъ послѣдующаго раздѣленія направленій на индивидуалистическое и нравственное.

---

*) L. I, c. I, § 4.
**) Proleg. 16.

Установленныя имъ начала права Гуго Гроцій считаетъ непоколебимыми. Будучи основаны на самой природѣ человѣка, говоритъ онъ, они совершенно ясны, достовѣрны и неизмѣнны. Они не могутъ быть измѣнены даже самимъ Богомъ, ибо, хотя Богъ — всемогущій Творецъ вещей, однако онъ не можетъ сдѣлать, чтобъ природа вещей сама себѣ противорѣчила. Какъ онъ не можетъ сдѣлать, чтобы дважды два не было четыре, точно также онъ не можетъ сдѣлать, чтобъ само по себѣ злое не было зломъ. Какъ скоро вещи существуютъ, такъ изъ нихъ необходимымъ образомъ вытекаютъ извѣстныя свойства, неразлучныя съ ихъ бытіемъ. Поэтому начала права будутъ точно также несомнѣнны, если мы даже примемъ нечестивое мнѣніе, что нѣтъ Бога или что Онъ не заботится о человѣческихъ дѣлахъ. Однако, такъ какъ разумъ убѣждаетъ насъ, что Богъ — творецъ вселенной, то мы заключаемъ отсюда, что онъ же есть первоначальный источникъ естественнаго права, а потому должны предположить, что воля Его обязываетъ насъ соблюдать оное*). Сообразно съ этими началами, Гроцій опредѣляетъ естественное право слѣдующимъ образомъ: «Естественное право есть предписаніе праваго разума, указывающее, что въ извѣстномъ дѣйствіи, смотря по тому, согласно оно или несогласно съ разумною и общежительною природою человѣка, есть нравственное безобразіе или нравственная необходимость, а потому, подобное дѣйствіе Богомъ, творцомъ природы, запрещается или предписывается» **).

*) Proleg. 11, 12.

**) Jus naturale est dictatum rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus

Отъ естественнаго права отличается положительное или добровольное (jus voluntarium), какъ называетъ его Гроцій, которое истекаетъ изъ свободной воли лицъ. Оно раздѣляется на божественное и человѣческое. Первое представляетъ выраженіе воли Божіей черезъ Откровеніе, второе установляется людьми. Послѣднее, въ свою очередь, подраздѣляется на нѣсколько видовъ. Сюда относятся: семейное право, которое заключаетъ въ себѣ предписанія домашнихъ властей, какъ то, отеческой, господской и т. д.; гражданское право, установляемое властью гражданскою или государственною, наконецъ, международное право, которое истекаетъ изъ воли всѣхъ или многихъ народовъ*). Положительное право имѣетъ источникомъ своимъ договоръ, ибо силою договора люди соединяются въ общества и подчиняются власти, а такъ какъ обязанность исполнять договоръ вытекаетъ изъ естественнаго закона, то послѣдній составляетъ также первоначальный источникъ права положительнаго. Но къ этому присоединяется начало пользы, въ виду которой установляются власти и издаются положительные законы**).

Изъ трехъ означенныхъ видовъ права, Гуго Гроцій подробно изслѣдуетъ право международное. Относительно государственнаго союза у него встрѣчаются только разсѣянныя мысли и указанія. Тѣмъ не менѣе, эти отрывочные взгляды важны и любо-

---

convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem, ac consequenter ab auctore naturae, Deo talem actum aut vetari aut praecipi. L. I, c. I, § X, 1.

*) L. I, c. I, § XIII, XIV.

**) Proleg. 16.

пытны, какъ первые выводы изъ началъ философіи права нашего времени.

Гуго Гроцій опредѣляетъ государство какъ *совершенный союзъ свободныхъ людей для охраненія права и для общей пользы* *). Это опредѣленіе заимствовано почти цѣликомъ у Цицерона, черезъ посредство Августина. Цѣлью государства полагается охраненіе права въ обоихъ принятыхъ Гроціемъ значеніяхъ: въ болѣе тѣсномъ, основанномъ на правдѣ въ собственномъ смыслѣ, и въ болѣе обширномъ, основанномъ на началѣ пользы. Но въ другомъ мѣстѣ Гуго Гроцій сводитъ оба начала къ одному, поставляя цѣлью государства охраненіе спокойствія (ad tuendam tranquillitatem) **). Это прямо связываетъ политическій союзъ съ требованіями общежитія: онъ установляется именно для охраненія мирнаго общежитія.

Къ опредѣленію Цицерона Гроцій прибавилъ заимствованный у Аристотеля эпитетъ: *совершенный*. Этимъ означается, что государство есть союзъ вѣчный, полный и верховный. Въ отличіе отъ другихъ формъ общежитія, оно составляется на всѣ времена: одинъ и тотъ же народъ существуетъ въ теченіи многихъ вѣковъ, несмотря на перемѣну частей, и уничтожается только физическимъ истребленіемъ или разрушеніемъ соединяющей его юридической связи или духа. Поэтому государства называются тѣлами вѣчными ***). На этомъ основаніи Гроцій отрицаетъ у государства право отчуждать какую-

*) Civitas est cœtus perfectus liberorum hominum, juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus. L. I, c. I, § XIV, 1.

**) L. I, c. IV, § II, 1.

***) L. II, c. IX, § 3—7.

либо область безъ ея согласія: люди, соединяющіеся въ политическое тѣло, говоритъ онъ, заключаютъ союзъ постоянный и вѣчный; вытекающее отсюда право цѣлаго надъ частями должно измѣряться первоначально волею договаривающихся, а эта воля создала союзъ нераздѣльный *). Точно также и часть не имѣетъ права отторгнуться отъ цѣлаго, исключая только случаевъ крайней необходимости, когда она иначе не можетъ себя сохранить. Тогда возстановляется первоначальное, естественное ея право распоряжаться собою по своему усмотрѣнію. Такимъ образомъ, въ виду самосохраненія, отдѣльной части присвоивается здѣсь большее право, нежели цѣлому надъ частями: причина та, что отторгающаяся часть пользуется въ этомъ случаѣ правомъ, которое она имѣла прежде образованія государства **).

Съ той же точки зрѣнія Гроцій отрицаетъ и у отдѣльныхъ гражданъ право самовольно выступать изъ государственнаго союза. Договоръ, посредствомъ котораго многіе отцы семействъ соединились въ одинъ городъ или государство, говоритъ онъ, даетъ цѣлому наибольшее право надъ членами, ибо это — совершеннѣйшее общество, и нѣтъ внѣшняго человѣческаго дѣйствія, которое бы или само по себѣ не относилось къ такому союзу или не могло бы относиться къ нему, смотря по обстоятельствамъ. Поэтому Аристотель говоритъ, что законы даютъ предписанія обо всѣхъ предметахъ. Но если такъ, то нельзя допустить за гражданами права оставлять государство толпою, ибо черезъ это разрушился бы

*) L. II, c. VI, § 4.
**) Ibid. § 5, 6.

самый союзъ. Даже и отдѣльнымъ лицамъ это не дозволяется, какъ скоро это противорѣчитъ государственной пользѣ, которая всегда должна быть предпочитаема частной. Гроцій признаетъ однако, что внѣ этихъ случаевъ нѣтъ причины, почему бы народъ не разрѣшилъ гражданамъ свободнаго выселенія, отъ котораго проистекаютъ многія удобства *).

Въ установленномъ такимъ образомъ государствѣ водворяется единый духъ, то есть, полное и совершенное общеніе гражданской жизни. Первое произведеніе этого общенія есть верховная власть. Это и есть связь, скрѣпляющая государство, жизненный духъ, который поддерживаютъ тысячи людей, по выраженію Сенеки **). Государственная власть называется верховною, потому что ея дѣйствія не подлежатъ чужому праву, то есть, не могутъ быть уничтожены чужою человѣческою волею ***). Права ея простираются, какъ на принятіе общихъ мѣръ, такъ и на отдѣльныя дѣйствія, полезныя для союза. Первое составляетъ власть законодательную; вторая же отрасль раздѣляется на власть правительственную, когда дѣйствіе прямо касается общественныхъ потребностей, и на власть судебную, которая простирается на частныя дѣла, насколько они устрояются въ виду общаго *). По существу своему, верховная власть едина и нераздѣльна; какъ душа въ совершенныхъ тѣлахъ, она не можетъ дробиться на

---

*) L. II, c. V, § 23, 24.
**) L. II, c. IX, § 3.
***) L. I, c. III, § VII, 1.
*) L. I, c. III, § VI, 2.

нѣсколько отдѣльныхъ, независимыхъ другъ отъ друга субъектовъ *). Это не мѣшаетъ ей однако распредѣляться между нѣсколькими органами, изъ которыхъ каждому присвоиваются особыя права. Въ такомъ случаѣ верховная власть принадлежитъ всѣмъ имъ въ совокупности. Такое устройство, говоритъ Гроцій, можетъ имѣть свои невыгоды, но этимъ не уничтожается существо верховной власти. Здѣсь нужно руководствоваться не удобствомъ, а волею установляющихъ **).

Кому же принадлежитъ верховная власть въ государствѣ?

Гуго Гроцій различаетъ двоякій субъектъ: общій и собственный (subjectum commune et subjectum proprium). Подобно тому, какъ въ зрѣніи общій субъектъ есть тѣло, собственный — глазъ, такъ и въ верховной власти общій субъектъ есть государство, какъ совершенный союзъ людей, собственный же субъектъ есть лице или лица, облеченныя властью ***). Это различіе можно признать вѣрнымъ, если только не смѣшивать государство, какъ нравственное лице, съ народомъ, какъ совокупностью отдѣльныхъ лицъ; а у Гроція встрѣчаются мѣста, въ которыхъ онъ, повидимому, впадаетъ въ подобное смѣшеніе, принимая народъ за однозначительное съ государствомъ. Такъ, обсуждая вопросъ о прекращеніи государствъ, онъ говоритъ: «Власть, которая находится у царя, какъ у головы, остается у народа, какъ у цѣлаго, котораго голова есть часть». И далѣе: «Поставивъ надъ собою царя, народъ сохраняетъ туже власть,

*) L. II, c. VI, § VI.
**) L. I, c. III, § 17.
***) L. I, c. III, § 7.

что и прежде, но она исправляется уже не тѣломъ, а головою» *). Что Гроцій не является здѣсь защитникомъ демократіи, это ясно изъ того, что онъ всѣми силами вооружается противъ мнѣнія тѣхъ, которые приписывали верховную власть всегда и вездѣ народу, признавая за послѣднимъ право смѣнять и наказывать царей: «Сколько зла надѣлало и можетъ еще надѣлать это ученіе, когда оно вкореняется въ души, говоритъ онъ, это очевидно для всякаго здравомыслящаго человѣка» **).

Гроцій опровергаетъ это мнѣніе разнообразными доводами. Если частному человѣку, говоритъ онъ, позволено отдавать себя въ рабство, какъ явствуетъ изъ законовъ еврейскихъ и римскихъ, то почему же народъ, обладающій полнотою права, не можетъ передать надъ собою власть одному или нѣсколькимъ лицамъ, не оставивъ ничего за собою? Возраженіе, что этого нельзя предполагать, здѣсь неумѣстно, ибо рѣчь идетъ не о предположеніяхъ, а о томъ, что можетъ совершиться по праву. Напрасно также приводятъ невыгоды, сопряженныя съ такимъ перенесеніемъ власти: всякій образъ правленія имѣетъ свои невыгоды, съ которыми надобно мириться. Какъ отдѣльный человѣкъ свободенъ выбирать тотъ или другой образъ жизни, такъ и народъ воленъ выбирать тотъ или другой образъ правленія, и въ этомъ случаѣ права власти опредѣляются не совершенствомъ формы, а волею установляющихъ. Между тѣмъ, могутъ быть многія причины, побуждающія народъ къ такому перенесенію власти. Можетъ слу-

*) L. II, c. IX, § 8.
**) L. I, c. III, § VIII, 1.

читься опасность, отъ которой нѣтъ инаго спасенія, или недостатокъ средствъ, который не можетъ быть иначе восполненъ. Есть народы отъ природы болѣе способные состоять подъ чужимъ управленіемъ, нежели управляться сами собою. Народъ можетъ быть движимъ примѣромъ сосѣдей, которые счастливо жили подъ единовластіемъ. Иногда государству, вслѣдствіе внутренняго его состоянія, нѣтъ инаго исхода, какъ было, напримѣръ, въ Римѣ при Августѣ. Кромѣ того, государство можетъ быть пріобрѣтено справедливою войною. Наконецъ, возраженія противъ монархіи одинаково относятся къ аристократіи, а между тѣмъ нѣтъ ни одного государства, гдѣ бы всѣ равно участвовали въ правленіи: вездѣ пролетаріи, иностранцы, женщины, дѣти исключаются изъ политическихъ правъ. Исторія, какъ священная, такъ и свѣтская, показываетъ существованіе царей независимыхъ отъ народа. Все это убѣждаетъ насъ въ правомѣрности монархическаго правленія. Доводы же защитниковъ народовластія опровергаются легко. 1) Они говорятъ, что установляющій всегда выше установляемаго. Это справедливо тамъ, гдѣ дѣйствіе постоянно зависитъ отъ воли установляющаго, а не тамъ, гдѣ оно сначала является добровольнымъ, а потомъ получаетъ характеръ необходимости; такъ напримѣръ, жена свободно выбираетъ себѣ мужа, но потомъ обязана ему подчиняться. Кромѣ того, несправедливо, что цари всегда установляются народомъ: власть пріобрѣтается иногда войною или поселеніемъ иностранцевъ на землѣ, принадлежащей извѣстному лицу. 2) Говорятъ, что правленіе существуетъ не для управляющихъ, а для управляемыхъ; слѣдовательно, послѣдніе, какъ цѣль, выше первыхъ.

И здѣсь надобно сказать, что не всегда бываетъ такъ: власть, пріобрѣтенная войною, установляется для пользы властителя; иногда же имѣются въ виду выгоды обѣихъ сторонъ. Наконецъ, даже если власть установлена для управляемыхъ, то изъ этого не слѣдуетъ, что они выше управляющихъ: опека существуетъ для опекаемыхъ, однако послѣдніе не выше опекуновъ. И если возразятъ, что опекунъ, злоупотребляющій своею властью, можетъ быть удаленъ, то это происходитъ оттого, что онъ имѣетъ надъ собою высшаго; верховная же власть высшаго надъ собою не знаетъ, ибо невозможно идти въ безконечность. Поэтому, въ отношеніи къ ней, контроль неумѣстенъ *).

Съ теоріею народовластія слѣдуетъ устранить и ученіе о предполагаемомъ между княземъ и народомъ договорѣ, въ силу котораго народъ будто бы обязывается повиноваться князю, когда тотъ управляетъ хорошо, но сохраняетъ за собою право смѣнять и наказывать дурнаго правителя. Подобное учрежденіе можетъ породить только полный безпорядокъ, ибо на счетъ того, что слѣдуетъ считать хорошимъ или дурнымъ правленіемъ, могутъ быть самыя разнородныя сужденія. Если народъ хочетъ раздѣлить власть съ княземъ, то необходимо установить твердыя и опредѣленныя границы правъ обѣихъ сторонъ **).

Отвергнувъ ученіе демократовъ, Гроцій, съ своей стороны, вводитъ однако различіе, которое не совсѣмъ послѣдовательнымъ образомъ дастъ народному

*) L. I, c. III, § VIII.
**) L. I, c. III. § 9.

верховенству нѣкоторое мѣсто въ его системѣ. Онъ переноситъ на государственную власть заимствованное изъ частнаго права различіе способовъ владѣнія: на правѣ полной собственности, на правѣ пользованія (jure usufructuario), наконецъ временно какъ диктатура у Римлянъ *). Съ этой точки зрѣнія, онъ раздѣляетъ государства на вотчинныя, которыя пріобрѣтаются справедливою войною или инымъ частнымъ способомъ и на государства, въ которыхъ верховная власть первоначально вручена правителямъ волею народа, и которыя поэтому состоятъ только въ ихъ пользованіи. Первыми, по мнѣнію Гроція, князь можетъ распоряжаться какъ ему угодно; во вторыхъ же слѣдуетъ соображаться съ первоначальною волею народа, перенесшаго власть на извѣстное лице или лица. Здѣсь поэтому непозволительно отчужденіе всего или части государства безъ согласія народа, ибо нельзя предположить, что такое право отчужденія было предоставлено князю актомъ избранія **). Незаконно даже отчужденіе государственныхъ имуществъ, назначенныхъ на удовлетвореніе государственныхъ потребностей, ибо и въ этомъ случаѣ князь имѣетъ только право пользованія ***). Кромѣ того, есть и другія различія: въ вотчинныхъ государствахъ, въ случаѣ малолѣтства князя, опека назначается по волѣ отца или родственниковъ; въ государствахъ, основанныхъ на избраніи, она установляется въ силу государственнаго закона, а за недостаткомъ послѣдняго, не

*) L. I, c. III, § XI, 1.
**) Ibid. § XII, XIII.
***) L. II, c. VI, § II.

иначе, какъ съ согласія народа *). Далѣе, въ государствахъ перваго рода, способъ наслѣдованія вполнѣ зависитъ отъ воли владѣльца, который можетъ даже раздѣлить свои владѣнія между дѣтьми; въ послѣднихъ же, сообразно съ предполагаемою первоначальною волею народа, должно быть установлено наслѣдованіе нераздѣльное, по праву первородства **). Въ случаѣ же смерти избраннаго князя или пресѣченія династіи, власть здѣсь сама собою возвращается къ народу, какъ къ собственнику ***). Мало того: когда возникаетъ вопросъ о первоначальной волѣ народа, слѣдовало бы, согласно съ существомъ дѣла, говоритъ Гуго Гроцій, допросить объ этомъ народъ, нынѣ существующій, который тожественъ съ прежде жившимъ, и слѣдовать его мнѣнію, развѣ положительно извѣстно, что прежняя воля народа была иная *).

Всѣ эти различенія, къ которымъ прибѣгаетъ Гроцій, въ самомъ своемъ основаніи совершенно несостоятельны и противорѣчатъ общимъ его положеніямъ. Начала частнаго права неприложимы къ государству, которое имѣетъ иной, общественный характеръ, исключающій понятія о собственности и о пользованіи. Гроцій отступилъ здѣсь отъ чисто теоретическихъ требованій, принявъ въ свою систему сохранившіяся отъ среднихъ вѣковъ формы вотчиннаго права, на которыхъ строились многія государства того времени. Отсюда юридическая казуистика, заимствованная изъ гражданскаго права и

*) L. I, c. III, § XIV.
**) L. II, c. VII, § XII.
***) L. c. IX, § VIII.
*) L. II, c. VII, § XXVII, 2.

совершенно неумѣстная въ государственномъ. По существу дѣла, верховная власть всегда заключаетъ въ себѣ полноту права; но она можетъ быть вручена извѣстному лицу или всецѣло или съ ограниченіями. Въ послѣднемъ случаѣ, на лице переносится только часть тѣхъ правъ, которыя входятъ въ ея составъ; остальныя же права предоставляются другимъ органамъ, и лишь совокупности всѣхъ органовъ присвоивается полнота верховной власти. Отсюда различіе образовъ правленія чистыхъ и смѣшанныхъ, различіе, которое принимаетъ самъ Гуго Гроцій, но которое отнюдь не однозначительно съ владѣніемъ на правѣ собственности и на правѣ пользованія.

Гораздо основательнѣе мысли Гроція касательно права народа возставать на правителей. Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ онъ, что не слѣдуетъ повиноваться повелѣніямъ, противнымъ закону Божьему и естественному. Когда апостолы сказали, что Богу должно повиноваться болѣе, нежели человѣку, они изрекли правило, написанное во всѣхъ сердцахъ и признаваемое всѣми добродѣтельными людьми. Но если власть за такое ослушаніе наноситъ намъ обиду, надобно терпѣть, а не сопротивляться силою. Хотя, по естественному закону, всякій имѣетъ право защищаться отъ обидъ, но гражданское общежитіе, учрежденное для охраненія спокойствія, устанавляетъ надъ нами высшее право, необходимое для достиженія этой цѣли; во имя общественнаго мира, оно не допускаетъ всеобщаго права сопротивленія. Скажутъ, что терпѣть обиды нельзя считать полезнымъ для общества; но въ общественныхъ дѣлахъ главное состоитъ въ порядкѣ власти и повиновенія,

а этотъ порядокъ несовмѣстенъ съ правомъ частнаго сопротивленія *). Тоже относится и къ низшимъ властямъ, которымъ нѣкоторые присвоиваютъ подобное право: низшія власти подчинены верховной, и все, что они дѣлаютъ противъ воли послѣдней, имѣетъ характеръ частный **). Однако здѣсь, какъ и во всѣхъ правилахъ, не только человѣческихъ, но и божественныхъ, надобно сдѣлать исключеніе для случаевъ крайней нужды, когда несправедливое нападеніе правителей грозитъ людямъ гибелью. И здѣсь слѣдуетъ прибѣгнуть къ толкованію первоначальной воли народной: едва ли при установленіи государства народъ хотѣлъ положить безусловнымъ правиломъ, чтобы граждане во всякомъ случаѣ готовы были скорѣе умереть, нежели сопротивляться силѣ силою. И если скажутъ, что таково повелѣніе Божіе, то на это можно отвѣчать, что власть, по словамъ апостола Петра, есть установленіе человѣческое, а потому должна быть обсуждаема на основаніи человѣческихъ правилъ. «Едва ли, говоритъ Гуго Гроцій, я осмѣлился бы безъ разбора осудить отдѣльныя лица или меньшинство народа, которыя бы такимъ образомъ воспользовались крайнимъ прибѣжищемъ нужды, не упуская между тѣмъ изъ вида и общаго блага» ***). Еще болѣе сопротивленіе можетъ быть допущено, когда князь, въ истинно враждебномъ духѣ, замышляетъ гибель всего народа, ибо воля властвовать и воля губить несовмѣстны:

---

*) In publicis autem praecipuum haud dubie est ordo ille, quem dixi, imperandi parendique, is autem cum privata resistendi licentia consistere nequit. L. I, c. IV. § IV, 5.

**) Ibid. § VI, 1.

***) Ibid. § VII, 4.

кто являетъ себя врагомъ народа, тотъ тѣмъ самымъ отрекается отъ власти. Но это почти немыслимо, если князь въ здравомъ умѣ *).

Признавая однако вообще, что нельзя правомѣрно сопротивляться имѣющимъ верховную власть (summum imperium tenentibus jure resisti non posse), Гроцій не распространяетъ этого правила на правленія, раздѣленныя или переданныя на правѣ пользованія. Если князь, облеченный ограниченною властью, преступаетъ предѣлы своего права, то всѣ таковыя его дѣйствія не имѣютъ обязательной силы **). Это ограниченіе понятно само по себѣ: обязанность повиновенія во всякомъ случаѣ касается только законныхъ предписаній власти. Но и здѣсь начало пользованія введено совершенно не кстати.

Таковы положенныя Гроціемъ основанія естественнаго права. За исключеніемъ ошибки, въ которую онъ впалъ вслѣдствіе перенесенія на политическій союзъ началъ частнаго права, можно сказать, что его положенія совершенно вѣрны. Общежитіе есть коренной и притомъ согласный съ требованіями разумной природы фактъ, изъ котораго истекаютъ всѣ человѣческія отношенія. Оно влечетъ за собою извѣстныя, необходимыя послѣдствія, составляющія основаніе естественнаго закона; для охраненія его необходимо установленіе верховной власти, и этой власти принадлежитъ полноправіе въ обществѣ. Начало чисто свѣтскаго развитія философіи права было найдено. Но Гуго Гроцій не свелъ своихъ мыслей въ цѣльную систему; онъ не вывелъ самаго обще-

*) L. I, c. IV, § XI.
**) L. I, c. IV, § VIII—XIV.

житія изъ первоначальныхъ свойствъ человѣческой природы; онъ не развилъ систематически всѣхъ послѣдствій принятаго имъ начала и не опредѣлилъ существенныхъ основъ государственнаго устройства. Все это оставалось дѣлать его послѣдователямъ.

2. ГОББЕСЪ.

Первый писатель новаго времени, который изъ чистыхъ началъ естественнаго права развилъ полное и систематическое ученіе о государствѣ, былъ Англичанинъ Томасъ Гоббесъ (Hobbes). Борьба королей съ парламентомъ въ половинѣ XVII-го столѣтія вызвала въ Англіи разнообразныя политическія направленія, какъ въ жизни, такъ и въ теоріи. Гоббесъ выступилъ отъявленнымъ врагомъ революціи. Онъ хотѣлъ на непоколебимыхъ основаніяхъ естественнаго закона утвердить права верховной власти противъ взбунтовавшихся подданныхъ. Первымъ систематическимъ его сочиненіемъ въ этомъ духѣ былъ писанный на латинскомъ языкѣ трактатъ *О Гражданинѣ* (De Cive), который былъ изданъ сперва въ 1642 году, въ небольшомъ количествѣ экземпляровъ, затѣмъ, въ болѣе полномъ видѣ, въ 1646. Впослѣдствіи, въ 1651 г., Гоббесъ изложилъ свое ученіе въ другомъ, болѣе обширномъ политическомъ сочиненіи, подъ заглавіемъ: *Левіаѳанъ или матерія, форма и власть государства* (Leviathan or the matter, form and power of a commonwealth). Впрочемъ, первое сочиненіе заключаетъ въ себѣ все существенное; оно вмѣстѣ съ тѣмъ отличается строго систематическою послѣдовательностью выводовъ.

Гоббесъ былъ не только публицистъ, но и философъ. Его политическая теорія находится въ тѣсной связи съ его философскими воззрѣніями, хотя онъ и говоритъ, что она можетъ быть изучаема отдѣльно *). Трактатъ *о Гражданинѣ* составляетъ завершеніе цѣлаго ряда изслѣдованій о природѣ и о человѣкѣ. Въ *Левіаѳанѣ* изложенію началъ естественнаго права предпосылаются общія понятія о познавательной и дѣятельной способностяхъ человѣка. Поэтому необходимо бросить взглядъ на главныя основанія его системы.

Философское ученіе Гоббеса показываетъ, до какой степени духъ времени, или извѣстная точка зрѣнія, опредѣляемая всѣмъ предыдущимъ развитіемъ мысли, кладетъ общую печать на умы философовъ. Гоббесъ выработалъ свою систему совершенно самостоятельно; онъ выступилъ даже противникомъ Декарта, а между тѣмъ его воззрѣнія представляютъ въ сущности только одностороннее развитіе картезіанскихъ началъ. Картезіанцы въ основаніе своей философіи полагали категорію *само по себѣ сущаго* или *субстанціи*, изъ которой вытекаютъ существенныя *свойства* (attributa) и *принадлежности* или *видоизмѣненія* (accidentia, modi). Тоже самое мы видимъ и у Гоббеса. Какъ Декартъ, такъ и Гоббесъ существеннымъ свойствомъ матеріи считали протяженіе и понимали всю природу единственно какъ механическое движеніе тѣлъ. Но Декартъ отличалъ отъ протяженія мысль и приписывалъ эти два совершенно различныя свойства двумъ разнымъ субстанціямъ; Гоббесъ же то и другое сводилъ къ одному —

*) De Corpore, VI, 7.

къ протяженію: онъ въ мірѣ видѣлъ только тѣла и движенія тѣлъ *). Что не есть тѣло, что не занимаетъ пространства, того нигдѣ нѣтъ, слѣдовательно, то, по его мнѣнію, вовсе не существуетъ. Поэтому Гоббесъ утверждалъ, что слово: *невещественная субстанція* есть выраженіе, не имѣющее смысла **). Вслѣдствіе такого воззрѣнія, не только физическая природа, какъ у Картезіанцевъ, но и міръ мысли представлялся ему механическимъ сочетаніемъ силъ, движимыхъ по закону необходимаго сцѣпленія причинъ и слѣдствій. Однако, такъ какъ движеніе предполагаетъ первоначальнаго двигателя, который самъ не можетъ быть мертвымъ тѣломъ, то Гоббесъ долженъ былъ придти къ понятію о Богѣ, какъ движущей причинѣ вещей. Здѣсь была точка преткновенія его системы: понятіе было необходимое, а матеріальныя начала оказывались къ нему неприложимыми. Поэтому Гоббесъ отказывался отъ всякаго объясненія. О Богѣ, по его ученію, мы можемъ только заключить, что онъ существуетъ, но понятія о немъ мы никакого имѣть не можемъ, ибо онъ одинъ не подходитъ подъ наши представленія о тѣлахъ. Онъ безконеченъ, а мы можемъ представить себѣ только ограниченное ***).

Механическое воззрѣніе на мысль вело къ чистому сенсуализму. Если мышленіе есть ничто иное, какъ внутреннее движеніе, произведенное въ человѣкѣ дѣйствіемъ внѣшнихъ предметовъ, то очевидно, что все наше познаніе должно исходить отъ внѣшнихъ чувствъ. Гоббесъ дѣйствительно держится этого мнѣ-

*) De Corpore, I, 8; VI, 5, 6; VIII, 1—3.
**) Lev., Part I, ch. 3.
***) Lev., P. I, ch. 3.

нія: по его теоріи, всѣ наши понятія сводятся къ чувственнымъ представленіямъ и къ тому, что̀ мы получаемъ посредствомъ разложенія и сложенія этихъ представленій *). Казалось бы, что дальнѣйшимъ послѣдствіемъ такого взгляда должно быть признаніе внѣшняго опыта единственнымъ руководителемъ человѣка въ познаніи вещей: однако у Гоббеса выходитъ наоборотъ. Опытъ, по его мнѣнію, даетъ только низшее знаніе, общее людямъ и животнымъ, знаніе, которое ограничивается воспоминаніемъ о послѣдовательности явленій. У человѣка же есть другой, искусственный способъ разсужденія, который не дается природою, но составляетъ плодъ человѣческаго изобрѣтенія **). Мы не только способны воспроизводить послѣдовательно то, что открывается намъ внѣшними чувствами, но разлагая явленія на составныя ихъ части и отправляясь затѣмъ отъ самыхъ общихъ понятій, то есть, отъ свойствъ, принадлежащихъ всѣмъ тѣламъ въ совокупности, мы изъ причинъ выводимъ слѣдствія и такимъ образомъ достигаемъ вполнѣ достовѣрнаго знанія. Этотъ путь открывается человѣку вслѣдствіе прирожденнаго ему дара слова. У человѣка есть способность означать свои представленія и передавать ихъ другимъ посредствомъ знаковъ. Отсюда возможность разнообразнаго сочетанія знаковъ, на основаніи разъ установленнаго ихъ смысла. Исходя отъ такихъ опредѣленій, мы можемъ самымъ достовѣрнымъ образомъ дѣлать изъ нихъ общіе выводы, помимо всякихъ опытныхъ данныхъ. Такъ, установивши понятіе о треугольникѣ, мы изъ этого понятія выводимъ, что

*) De Corpore, VI, 1; Lev., Part I, ch. 1.

** Lev., Part I, ch. 5.

въ немъ три угла равны двумъ прямымъ, и это справедливо относительно всѣхъ треугольниковъ въ мірѣ. Такой способъ разсужденія есть ничто иное, какъ вычисленіе, то есть, сложеніе и вычитаніе, но не цифръ, а словъ или знаковъ. Наука есть познаніе слѣдствій, но не одной вещи изъ другой, а одного названія изъ другаго *). Такова метода геометріи, единственной науки, которая поистинѣ достойна этого имени и которая служитъ основаніемъ всѣхъ остальныхъ **).

Въ этомъ оригинальномъ ученіи мы видимъ приложеніе той механики, которая, по мнѣнію Гоббеса, господствуетъ въ цѣломъ мірѣ; но здѣсь является механика искусственная, изобрѣтенная людьми. Этимъ способомъ, отправляясь отъ чистаго сенсуализма, Гоббесъ перескакиваетъ опять на раціонализмъ и приходитъ къ геометрической методѣ, которой придерживались и Картезіанцы. Можно спросить: какимъ образомъ простое сочетаніе словъ способно привести къ познанію истины? Но Гоббесъ послѣдовательно утверждаетъ, что самая истина относится единственно къ рѣчи, а не къ вещамъ ***). Во всемъ этомъ проглядываетъ вѣрная мысль, что одинъ опытъ не можетъ дать разумнаго познанія. Гоббесъ съ поразительною ясностью усматривалъ всѣ недостатки этого пути; но держась началъ самаго безусловнаго номинализма, онъ не могъ видѣть въ умозрѣніи чего либо инаго, кромѣ сочетанія знаковъ.

Такое же искусственное соединеніе противополож-

---

*) Lev., Part I, ch. 7:

**) Lev., Part I, chap. 4, 5, 7.

***) Lev., Part I, ch. 4; De Corpore, III, 7: veritas enim in dicto, non i re consistit.

ныхъ началъ встрѣчается у Гоббеса и въ ученіи о человѣческой дѣятельности и управляющихъ ею законахъ. И здѣсь, какъ въ теоріи познанія, онъ отправляется отъ внѣшнихъ впечатлѣній. По природѣ человѣкъ, какъ и всѣ животныя, получаетъ отъ внѣшнихъ предметовъ извѣстныя движенія, которыя, сообщаясь далѣе, производятъ дѣйствія. Все это совершается въ силу закона необходимости. Гоббесъ безусловно отрицаетъ свободу воли, считая самое это выраженіе столь же безсмысленнымъ, какъ и слово: невещественная субстанція *). Приписывать человѣку свободу воли, говоритъ онъ, не въ смыслѣ отсутствія внѣшнихъ преградъ, а какъ абсолютную возможность выбора, значитъ утверждать, что въ мірѣ существуютъ дѣйствія, которыхъ первая причина не есть Богъ **). Эти внутреннія, происходящія отъ внѣшнихъ причинъ, движенія, которыя составляютъ источникъ всѣхъ человѣческихъ дѣйствій, суть желаніе и отвращеніе. Изъ нихъ проистекаютъ всѣ человѣческія страсти. Послѣднее желаніе, переходящее въ дѣйствіе, называется волею. Предметъ желанія называется добромъ, предметъ отвращенія зломъ. Всѣ люди стремятся къ полученію того, чего они желаютъ; постоянный успѣхъ въ достиженіи этой цѣли составляетъ счастіе ***). Но это счастіе, по самому существу своему, заключается только въ безпрерывномъ переходѣ желаній отъ одного предмета къ другому. Высшее же благо, о которомъ говорили древніе философы, какъ о предметѣ, котораго достиженіе можетъ доставить полное удовлетвореніе,

*) Lev., Part. I, ch. 5.
**) Lev., P. I, ch. 6; P. II, ch. 21; P. IV, ch. 40.
***) Lev., P. I, ch. 6.

есть чистый вымыселъ, ибо, какъ скоро прекращаются желанія, такъ прекращается и жизнь *). Средства для полученія добра называются властью. Поэтому главная пружина человѣческихъ дѣйствій состоитъ въ вѣчномъ и непрерывномъ желаніи власти, которое прекращается только со смертью **).

Такимъ образомъ, Гоббесъ производитъ всѣ человѣческія дѣйствія изъ чисто личныхъ, физическихъ наклонностей, которыя движутъ человѣка въ силу закона необходимости. Эгоистическія стремленія составляютъ основу человѣческой природы. Но и здѣсь эта точка отправленія служитъ единственно къ тому, чтобы посредствомъ искусственнаго механизма придти къ совершенно иной системѣ и въ концѣ концовъ всецѣло подчинить лице общественной власти. Человѣческимъ изобрѣтеніемъ создается искусственное животное, великій Левіаѳанъ, именуемый государствомъ; оно одно въ состояніи водворить порядокъ между людьми и удовлетворить основнымъ требованіямъ человѣка. Это животное, составленное изъ разныхъ частей, живетъ и движется, какъ автоматъ, ибо жизнь, въ сущности, есть ничто иное, какъ движеніе. Все дѣло заключается въ искусствѣ сладить эти части такъ, чтобы онѣ двигались по общему плану. Въ этомъ состоитъ задача политики ***).

Въ изложеніи своего политическаго ученія Гоббесъ отправляется отъ состоянія природы, въ которомъ люди находятся, когда надъ ними нѣтъ высшей власти. Познаніе всякой вещи, говоритъ онъ, должно

*) Lev., P. I, ch. 11.
**) Ibid. ch. 10, 11.
***) Lev., Introduction.

начинаться съ изученія составныхъ ея частей. Такъ, напримѣръ, чтобъ узнать устройство часовъ, необходимо изучить строеніе отдѣльныхъ колесъ и пружинъ. Точно также и для познанія государства нужно сперва разсмотрѣть его какъ бы въ состояніи разложенія, то есть, надобно сначала изслѣдовать природу отдѣльнаго человѣка и узнать, насколько она способна или неспособна къ образованію государства, и какъ должны слаживаться люди, которые хотятъ соединиться въ общество *).

Замѣтимъ, что состояніе природы понимается здѣсь не какъ дѣйствительно существовавшій бытъ, предшествовавшій образованію человѣческихъ обществъ, а какъ извѣстный способъ конструкціи общежитія изъ первоначальныхъ его элементовъ. Идя путемъ умозрѣнія, изслѣдователи естественнаго закона отправлялись не отъ дѣйствительнаго общежитія, а отъ представляемаго умомъ, точно также какъ геометръ въ своихъ выводахъ отправляется не отъ дѣйствительныхъ, а отъ представляемыхъ фигуръ, которыя онъ строитъ изъ первоначальныхъ ихъ элементовъ: линій и точекъ.

Въ чемъ же состоитъ человѣческая природа? Сообразно съ изложенными выше философскими началами, Гоббесъ сущностью человѣка считаетъ прирожденныя ему самолюбивыя влеченія. Большая часть политическихъ писателей, говоритъ онъ, утверждаютъ, что человѣкъ по природѣ животное общежительное, но это — ложное положеніе. Общежитіе происходитъ не отъ естественнаго влеченія къ себѣ

*) De Cive, Praefat. Вообще, въ изложеніи политическаго ученія Гоббеса, я слѣдую трактату *о Гражданинѣ*. Нѣкоторыя дополненія изъ *Левіаѳана* будутъ указаны въ своемъ мѣстѣ.

подобнымъ, а отъ искусства. Если бы человѣкъ по природѣ любилъ своихъ ближнихъ, онъ всѣхъ любилъ бы одинаково. Но въ дѣйствительности, онъ соединяется съ тѣми, отъ кого получаетъ прибыль или почетъ. Человѣкъ въ обществѣ ищетъ собственнаго блага, а не чужаго. Между людьми, не сдержанными высшею властью, господствуетъ взаимный страхъ, проистекающій изъ опасенія зла. Доказательствомъ служитъ то, что люди въ пустынныхъ мѣстахъ ходятъ съ оружіемъ; въ домѣ хозяинъ запираетъ свои сундуки; государства, даже въ состояніи мира, постоянно вооружены другъ противъ друга. Причина этихъ опасеній заключается отчасти въ естественномъ равенствѣ людей, вслѣдствіе котораго даже слабѣйшій легко можетъ убить сильнѣйшаго, отчасти также въ соперничествѣ, но главнымъ образомъ въ стремленіи къ пріобрѣтенію благъ, которыми всѣ не могутъ пользоваться сообща. Это стремленіе проистекаетъ изъ самыхъ коренныхъ свойствъ человѣческой природы. Каждый ищетъ для себя добра и избѣгаетъ зла, и прежде всего зла величайшаго, смерти. Это стремленіе столь же необходимо и естественно, какъ паденіе камня внизъ. Поэтому, оно согласно съ здравымъ разумомъ, а то, что согласно съ здравымъ разумомъ, то называется *справедливымъ* или *правымъ* (justum). *Правомъ* (jus) мы называемъ свободу употреблять естественныя свои силы сообразно съ здравымъ разумомъ. Поэтому, первое основаніе естественнаго права состоитъ въ томъ, чтобы каждый сохранялъ свою жизнь и члены, насколько можетъ.

Изъ этого положенія вытекаютъ дальнѣйшія послѣдствія. Кто имѣетъ право на цѣль, тотъ имѣетъ право на средства. Судьею этихъ средствъ, въ есте-

ственномъ состояніи, можетъ быть только отдѣльный человѣкъ и болѣе никто, ибо надъ людьми нѣтъ высшаго. Каждый, слѣдовательно, имѣетъ право на все, что считаетъ для себя нужнымъ. Такимъ образомъ, въ естественномъ состояніи природа предоставила все всѣмъ, и всякій имѣетъ право на все. Отсюда рождается война всѣхъ противъ всѣхъ (bellum omnium contra omnes), ибо на каждомъ шагу возникаютъ столкновенія, и каждый считаетъ себѣ все позволеннымъ. Между тѣмъ, всеобщая война прямо противорѣчитъ основному началу человѣческой природы, — самосохраненію. Люди подвергаются безпрерывной опасности и чувствуютъ взаимный страхъ. Чтобъ избавиться отъ этихъ золъ, сильнѣйшіе стараются подчинить себѣ слабѣйшихъ и обратить ихъ въ орудія защиты. Но такъ какъ силы человѣческія въ сущности равны, то надежда на безопасность весьма непрочна. Слѣдовательно, нуженъ другой исходъ. Такъ какъ война всѣхъ противъ всѣхъ противорѣчитъ самой цѣли человѣческой жизни, самосохраненію, то необходимо искать мира, а если нельзя обрѣсти миръ, то надобно искать, по крайней мѣрѣ, союзниковъ для войны. Таковъ законъ природы, то есть, предписаніе праваго разума относительно того, что должно дѣлать и чего избѣгать для возможно долговѣчнаго сохраненія жизни и членовъ *).

И такъ, вотъ первый, основной законъ природы: *должно искать мира* (quaerendam esse pacem). Изъ него истекаютъ остальные законы, какъ средства для достиженія этой цѣли. Первый производный за-

*) De Cive, c. I.

конъ состоитъ въ томъ, что *для сохраненія мира необходимо отказаться отъ права на все;* иначе будетъ продолжаться война. Отказаться отъ права на все значитъ уступить другимъ или перенести на другихъ часть своего права, то есть, не противиться, когда они будутъ дѣлать то, на что по естественному закону и я имѣлъ бы такое же право. Напримѣръ, по естественному закону я могу взять всякую вещь; но я не беру вещи, которую хочетъ имѣть другой, и такимъ образомъ отказываюсь отъ своего права въ его пользу, или переношу на него свое право. Для перенесенія права необходимо согласіе двухъ воль. Дѣйствіе, черезъ которое это совершается, называется *договоромъ* (contractus) или *обязательствомъ* (pactum), если оно простирается на будущее время. Отсюда второй производный законъ природы: *надобно соблюдать обязательства* (pactis standum est); ибо безъ этого невозможно мирное сожительство. Нарушеніе этого закона называется *неправдою* (injuria). Слѣдовательно, неправда существуетъ единственно въ отношеніи къ тѣмъ, съ кѣмъ мы вступили въ договоръ. Въ естественномъ состояніи нѣтъ неправды, а есть только нанесеніе вреда. Понятіе о правдѣ и неправдѣ является только вслѣдствіе договоровъ *).

Дальнѣйшіе естественные законы, которыхъ Гоббесъ насчитываетъ до двадцати, предписываютъ добродѣтели, необходимыя для достиженія мира, и запрещаютъ противоположные тому пороки. Сюда относятся: благодарность, ибо неблагодарность разрушаетъ взаимную связь людей и производитъ войну,

*) De Cive, c. II.

услужливость, прощеніе кающихся въ своей винѣ, возмездіе единственно въ виду будущаго исправленія виновнаго, противоположное чему называется жестокостью, уваженіе къ другимъ, чему противорѣчитъ обида, признаніе другихъ себѣ равными, чему противорѣчитъ гордость, далѣе скромность, уваженіе къ чужому праву, или не требованіе себѣ лишняго, справедливость (aequitas), или безпристрастіе въ распредѣленіи благъ, подчиненіе себя третейскому суду въ случаѣ столкновеній и т. д. Всѣ эти законы, выводимые разумомъ изъ требованія мира, сводятся къ одному общему правилу, ясному и понятному для всякаго человѣка: *не дѣлай другимъ того, чего ты не хочешь, чтобы они тебѣ дѣлали.* Такимъ образомъ, естественный законъ, въ существѣ своемъ, тоже самое, что законъ нравственный, ибо онъ предписываетъ добрые нравы *).

Въ этихъ положеніяхъ Гоббеса раскрывается то самое начало, которое мы видѣли у Гуго Гроція: весь естественный законъ сводится къ охраненію мирнаго общежитія. Но Гуго Гроцій прямо принималъ это начало какъ фактъ; Гоббесъ же выводитъ общежитіе изъ первоначальной потребности человѣческой природы, изъ стремленія къ самосохраненію. Кромѣ того, Гуго Гроцій ограничивалъ естественное право въ собственномъ смыслѣ чисто юридическимъ правиломъ воздержанія отъ чужаго, не связавши этого начала съ требованіями пользы; Гоббесъ же, исходя отъ единаго начала охраненія мира, выводитъ отсюда, какъ юридическіе, такъ и нравственные законы, которые такимъ образомъ сливаются въ

*) De Cive, c. III.

одно. Съ точки зрѣнія теоріи общежитія, это было несомнѣнно послѣдовательнѣе.

Эти законы, продолжаетъ Гоббесъ, вѣчны и неизмѣнны, ибо то, что они запрещаютъ, никогда не можетъ быть дозволено, и то, что они предписываютъ, никогда не можетъ быть запрещено. Они всегда обязываютъ человѣка въ его внутренности или совѣсти, то есть, человѣкъ всегда долженъ стремиться къ мирному общежитію. Но изъ этого не слѣдуетъ, что онъ всегда обязанъ исполнять эти законы во внѣшнихъ своихъ дѣйствіяхъ: разумъ не требуетъ, чтобъ онъ исполнялъ ихъ, когда другіе этого не дѣлаютъ. Это значило бы прямо готовить себѣ гибель *). Между тѣмъ, въ естественномъ состояніи исполненію закона мѣшаетъ именно неувѣренность, что и другіе будутъ слѣдовать тѣмъ же правиламъ. Если бы даже большинство людей было склонно къ добру, то и въ такомъ случаѣ меньшинство злыхъ держало бы остальныхъ въ постоянномъ страхѣ и даже окончательно подчинило бы ихъ себѣ, потому что злые одни пользовались бы всѣми недозволенными средствами для достиженія своихъ цѣлей. Отсюда ясно, что для соблюденія естественнаго закона нужна *безопасность* (securitas), а для достиженія безопасности нѣтъ инаго средства, какъ соединеніе достаточно значительнаго числа людей для взаимной защиты. Люди должны согласиться между собою и дѣйствовать заодно для общаго блага.

Однако и здѣсь никто не можетъ быть увѣренъ, что другіе не предпочтутъ своей частной выгоды общей пользѣ. Человѣкъ часто увлекается страстями

*) De Cive, c. III, 27—29.

и эгоизмомъ; онъ всегда можетъ нарушить общій миръ. Слѣдовательно, добровольнаго согласія недостаточно для водворенія безопасности. Необходимо, чтобы оно могло быть вынуждено, а для этого, въ свою очередь, требуется, чтобы въ обществѣ господствовала единая воля, которая бы направляла отдѣльныхъ лицъ къ общей цѣли и удерживала ихъ страхомъ наказанія отъ дѣйствій, нарушающихъ миръ. Отсюда ясно, что для установленія мирнаго общежитія, каждый долженъ свою частную волю подчинить какому-нибудь лицу или собранію, котораго воля считалась бы волею всѣхъ. Основанный на этихъ началахъ договоръ называется *единеніемъ* (unio). Договаривающіеся образуютъ вслѣдствіе этого какъ бы одно лице, имѣющее единую волю. Это и есть *государство* (civitas), которое можетъ быть опредѣлено такимъ образомъ: *государство есть единое лице, котораго воля, вслѣдствіе договора многихъ людей, считается волею всѣхъ, такъ что оно можетъ употреблять силы и способности каждаго для общаго мира и защиты* *). Лице или собраніе, волѣ котораго подчиняются всѣ прочіе, получаетъ названіе *верховной власти*; остальные называются *подданными*.

Такимъ образомъ, соединеніе людей въ государства происходитъ вслѣдствіе взаимнаго страха, съ цѣлью самосохраненія. Впрочемъ, люди могутъ подчиняться либо тому, кого они боятся, либо тому, отъ кого они ожидаютъ защиты противъ враговъ. Первый способъ ведетъ свое начало отъ силы, созданной самою природою, второй отъ силы, установленной

*) Civitas est persona una, cujus voluntas, ex pactis plurium hominum, pro voluntate habenda est ipsorum omnium, ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem. De Cive, c. V.

людьми. Отсюда два рода государствъ: естественное и учрежденное, или политическое. Первое, въ свою очередь, подраздѣляется на отеческое, котораго источникъ лежитъ въ семейной власти, и на деспотическое, которое происходитъ отъ войны. Но каковъ бы ни былъ способъ образованія государства, права верховной власти вездѣ одинаковы, ибо существо государства вездѣ одно и тоже *).

Права эти непосредственно вытекаютъ изъ охраненія безопасности. Они состоятъ въ слѣдующемъ: первое есть *мечъ правды* (gladium justitiae), то есть, право наказывать нарушителей закона, безъ чего безопасности быть не можетъ. Второе есть *мечъ войны* (gladium belli), необходимый для внѣшней защиты. Третье — *право суда*, то есть, разсмотрѣніе случаевъ, гдѣ нужно приложеніе меча. Четвертое — *право законодательства*, или установленіе общихъ правилъ для предупрежденія споровъ о томъ, что̀ принадлежитъ каждому. Пятое — *право учреждать подчиненныя власти*, ибо верховное правительство не можетъ само за всѣмъ усмотрѣть. Шестое — *право запрещать вредныя ученія*, ведущія къ нарушенію мира, напримѣръ, мнѣніе, что подданные могутъ не повиноваться верховной власти или сопротивляться ей законнымъ образомъ.

Облеченная такими правами верховная власть стоитъ выше всѣхъ, а потому не подлежитъ ничьему суду или контролю; слѣдовательно, она можетъ все дѣлать безнаказанно. Очевидно также, что она выше всѣхъ законовъ, ибо законы установляются ею и отъ нея получаютъ свою силу. Такимъ образомъ,

*) De Cive, V, 12.

верховная власть, по существу своему, безгранична или абсолютна, какова бы ни была ея форма. Въ республикѣ народное собраніе имѣетъ такую же неограниченную власть надъ подданными, какъ царь въ монархическомъ правленіи; иначе будетъ продолжаться анархія. Отрицаніе абсолютной власти въ государствѣ, говоритъ Гоббесъ, происходитъ единственно отъ незнанія человѣческой природы и естественныхъ законовъ. Тѣ, которые отвергаютъ верховную власть князя, неизбѣжно приписываютъ тоже самую власть народному собранію; ибо, какъ скоро власть ограничена, такъ необходимо, чтобы кто-нибудь положилъ ей границы, а въ такомъ случаѣ послѣдній все-таки будетъ неограниченнымъ властителемъ. Многіе, сравнивая государство съ человѣкомъ, уподобляютъ верховную власть головѣ, управляющей членами; но это сравненіе недостаточно: скорѣе она подобна душѣ въ человѣческомъ тѣлѣ, ибо, какъ человѣкъ можетъ хотѣть или не хотѣть единственно душою, такъ и государство можетъ имѣть волю единственно черезъ верховную власть. Ясно также, что верховная власть не можетъ быть уничтожена волею гражданъ. Хотя она происходитъ отъ свободнаго ихъ договора, однако договаривающіеся тѣмъ самымъ связали свою волю не только относительно другъ друга, но и въ отношеніи къ князю, а потому, безъ согласія послѣдняго, они не могутъ отступить отъ своего обязательства *).

Что касается до устройства верховной власти, то оно можетъ быть троякое: монархическое, аристократическое и демократическое. Гоббесъ совершенно

*) De Cive, VI; XII, 4.

отвергаетъ извращенные образы правленія. Для такого опредѣленія, говоритъ онъ, нѣтъ никакихъ признаковъ; всякій недовольный можетъ считать существующее правленіе извращеннымъ. Немыслимо и смѣшанное правленіе, ибо оно противорѣчитъ единству верховной власти. Считать возможнымъ раздѣленіе властей есть мнѣніе анархическое*). Изъ трехъ же образовъ правленія лучше всѣхъ монархія, какъ можно убѣдиться изъ сравненія ея съ правленіемъ, прямо ей противоположнымъ, съ демократіею. Никакая политическая форма не избѣгаетъ невыгодъ власти, состоящихъ въ томъ, что правитель преслѣдуетъ личныя свои цѣли; но въ демократіи столько правителей, сколько демагоговъ, и всѣ они добиваются власти и богатства; въ монархіи же одинъ властитель, который легко можетъ удовлетворить себя и своихъ приближенныхъ. Поэтому, въ монархіи менѣе вымогательствъ, менѣе несправедливыхъ притѣсненій, больше уваженія къ частной свободѣ, нежели въ народномъ правленіи. Кромѣ того, постановленія значительнаго собранія вообще несравненно хуже рѣшеній малочисленнаго совѣта. Тамъ большинство всегда состоитъ изъ людей, несвѣдущихъ въ дѣлахъ; краснорѣчіе ораторовъ, взывая къ страстямъ и представляя вещи въ ложномъ свѣтѣ, увлекаетъ умы; партіи враждуютъ и борются между собою; непостоянство толпы безпрерывно измѣняетъ законы; наконецъ, тайное веденіе дѣлъ, часто необходимое въ государствѣ, становится невозможнымъ. Явный признакъ, что неограниченная монархія лучшій изъ всѣхъ образовъ правленія, есть то, что даже

*) De Cive, VII, 1—4; XII, 5.

демократіи, во время войны, вручаютъ полновластіе единому полководцу; а что такое государства, какъ не лагери, постоянно вооруженные другъ противъ друга и находящіеся между собою въ состояніи природы, то есть, въ состояніи войны? Что касается до аристократіи, то, составляя середину между монархіею и демократіею, она тѣмъ лучше, чѣмъ болѣе приближается къ первой и чѣмъ болѣе удаляется отъ послѣдней *).

Таково устройство верховной власти. Въ противоположность ей, подданные составляютъ только несвязную толпу, сборъ отдѣльныхъ лицъ, ибо народъ, какъ единое тѣло, представляется именно верховною властью. Поэтому, въ монархіи самъ царь есть народъ, какъ ни покажется страннымъ подобное выраженіе **). Получая отъ верховной власти всѣ свои права, подданные въ отношеніи къ ней лишены всякаго права. На этомъ основаніи Гоббесъ считаетъ возмутительнымъ мнѣніе, что гражданамъ принадлежитъ право собственности не только относительно другъ друга, но и въ отношеніи къ государству. Несправедливость этого мнѣнія, говоритъ онъ, очевидна изъ того, что право собственности установлено не естественнымъ закономъ, по которому все у людей обще, а закономъ гражданскимъ; слѣдовательно, подданные получаютъ свое право отъ государства и сохраняютъ его, только пока послѣднее это допускаетъ. Кто имѣетъ господина, тотъ не имѣетъ собственности; въ гражданскомъ порядкѣ все принадлежитъ государству ***). Этого мало: доводя

*) De Cive, X.
**) Ibid. XII, 8.
***) Ibid. XII, 7.

свои начала до послѣднихъ предѣловъ, Гоббесъ подчиняетъ государственной власти самое внутреннее существо человѣка. Онъ объявляетъ возмутительнымъ мнѣніе, что подданные могутъ имѣть собственное сужденіе о добрѣ и злѣ. Это справедливо въ естественномъ состояніи, говоритъ онъ, а никакъ не въ гражданскомъ. Здѣсь правила добра и зла опредѣляются гражданскимъ закономъ; слѣдовательно, должно считать хорошимъ то, что предписывается законодателемъ, и дурнымъ то, что онъ запрещаетъ. Когда же частные люди присвоиваютъ себѣ сужденіе о добрѣ и злѣ, они хотятъ быть какъ цари, а это несовмѣстно съ существованіемъ государства. Поэтому, возмутительно и то мнѣніе, что подданные могутъ грѣшить, повинуясь предписаніямъ власти. Считать грѣхомъ исполненіе того, что повелѣваетъ власть, значитъ опять присвоивать себѣ сужденіе о добрѣ и злѣ. Власть дѣйствуетъ на основаніи права, а потому совѣсть не можетъ этому противорѣчить. Слѣдовательно, повиновеніе власти ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть грѣхомъ; это — обязанность абсолютная *). Такимъ образомъ, подданный является совершеннымъ рабомъ. Между тѣмъ и другимъ, говоритъ Гоббесъ, единственно то различіе, что подданный подчиненъ государству, а рабъ частному человѣку; но безправіе одинаково **).

Сообразно съ этими началами, Гоббесъ вручаетъ, наконецъ, и церковную власть гражданскимъ правителямъ. Царство Божіе, говоритъ онъ, двоякаго рода: естественное и пророческое, смотря по тому, открывается ли оно людямъ путемъ естественнаго

*) De Cive, XII, 1, 2.
**) Ibid. IX, 9.

разума или черезъ пророческое слово. Въ первомъ, право Бога надъ людьми проистекаетъ изъ его всемогущества, ибо всякое право, которое устанавливается не договоромъ, а самою природою, опредѣляется принадлежащею лицу силою; слѣдовательно, существо всемогущее, которому никто сопротивляться не можетъ, тѣмъ самымъ имѣетъ неограниченное право надъ всѣми. Въ этой области воля Божія открывается людямъ посредствомъ естественнаго закона, который потому собственно и называется закономъ, что онъ установляется Богомъ; ибо законъ, въ точномъ смыслѣ слова, есть предписаніе имѣющаго право повелѣвать. Безъ этого естественные законы представляются не болѣе, какъ выводами разума относительно того, что слѣдуетъ дѣлать и чего надобно избѣгать*). Толкователемъ же естественнаго закона въ человѣческихъ обществахъ является государственная власть. Это относится, какъ къ нравственнымъ законамъ, истекающимъ изъ требованій мирнаго общежитія, такъ и къ правиламъ, которыя разумъ предписываетъ относительно поклоненія Божеству. Ибо и здѣсь право толкованія, въ естественномъ состояніи принадлежащее каждому въ отдѣльности, переносится на государство; иначе всякій, слѣдуя только собственному сужденію, могъ бы считать другихъ нечестивыми, и въ государствѣ водворились бы самые безобразные и противорѣчащіе другъ другу способы поклоненія Богу. Такимъ образомъ, въ естественномъ царствѣ Божьемъ всѣ предписанія относительно религіи исходятъ отъ государственной власти, повелѣнія которой должны

*) De Cive, III, 33.

считаться повелѣніями Божества *). Пророческое же царство установляется договоромъ. Здѣсь различаются Ветхій и Новый Завѣтъ. Въ первомъ, какъ показываетъ священная исторія, власть святительская и царская всегда были соединены. Что касается до втораго, то Спаситель, какъ видно изъ Евангелія, не принесъ на землю никакихъ юридическихъ предписаній: все, что относится къ гражданскому порядку, Онъ предоставилъ государственной власти. Онъ прямо сказалъ, что царство Его не отъ міра сего. Ученіе его ограничивается таинствами вѣры, приготовляющими людей къ будущей жизни. Это одно составляетъ предметъ не свѣтскаго, а церковнаго права. Кому же здѣсь принадлежитъ право толкованія воли Спасителя? Оно не можетъ быть предоставлено каждому вѣрующему въ отдѣльности-ибо это прямо ведетъ къ анархіи: слѣдовательно, оно можетъ принадлежать только церкви, то есть, собранію вѣрующихъ, какъ единому тѣлу. Но для того, чтобы Церковь составляла единое тѣло, необходимо, чтобы въ ней существовало собраніе, облеченное верховнымъ правомъ; необходимо также чтобы была власть, созывающая собраніе и могущая принудить членовъ къ совѣщанію. Иначе постановленія церкви не были бы обязательны, и она представляла бы только сборъ отдѣльныхъ лицъ. Но принуждать гражданъ къ повиновенію въ каждомъ государствѣ можетъ только верховная власть, иначе въ одномъ обществѣ будутъ двѣ власти, то есть, два государства, а это — состояніе анархическое, противорѣчащее естественному закону. Слѣдовательно,

*) De Cive, XV, 17.

христіанская Церковь и христіанское государство составляютъ одно и тоже тѣло, только съ разныхъ точекъ зрѣнія. Верховная властъ въ обоихъ принадлежитъ одному и тому же правительству, которое гражданскіе законы издаетъ само, толкованіе же св. Писанія производитъ черезъ рукоположенныхъ святителей, имъ назначенныхъ и имъ созываемыхъ въ общія собранія. Въ нехристіанскихъ государствахъ такое право не можетъ принадлежать верховной власти, ибо нехристіанинъ не можетъ толковать христіанскаго закона. Однако и тутъ немыслимо раздѣленіе властей, свѣтской и церковной. Поэтому, здѣсь христіанину, которому предписываются дѣйствія, противныя христіанскому закону, остается только принять мученическій вѣнецъ, пожертвовавъ временною жизнью для вѣчной *).

Въ *Левіаѳанѣ* Гоббесъ идетъ еще далѣе. Если, говоритъ онъ, верховная власть предписываетъ намъ не вѣрить въ Христа, то подобное повелѣніе, конечно, не имѣетъ силы, ибо вѣра — дѣло внутреннее, которое не подчиняется велѣніямъ человѣческой власти. Но если намъ предпишутъ выражать языкомъ или внѣшними знаками исповѣданіе, противное христіанству, то христіанинъ долженъ повиноваться законамъ отечества, сохраняя въ сердцѣ вѣру въ Спасителя. Здѣсь грѣхъ лежитъ не на немъ, а на власти, издающей подобное повелѣніе. При этомъ Гоббесъ поставленъ въ значительное затрудненіе примѣромъ христіанскихъ мучениковъ, которые умирали за свою вѣру: онъ старается устранить это возраженіе, говоря, что это были люди, которые

*) De Cive, XVII.

получили отъ Бога особое, непосредственное откровеніе, повелѣвавшее имъ свидѣтельствовать о воскресеніи Христа *).

Такова неразрывная цѣпь умозаключеній, съ помощью которой Гоббесъ выводитъ теорію абсолютной власти изъ основныхъ требованій общежитія. Все здѣсь сведено къ одному началу; все представляетъ связную, цѣльную систему естественнаго и государственнаго права. Въ этомъ отношеніи, ученіе Гоббеса составляетъ замѣчательный памятникъ человѣческаго ума. Но и съ другой точки зрѣнія, если мы разсмотримъ внутреннее содержаніе системы, мы придемъ къ заключенію, что она въ основаніяхъ своихъ вѣрна, хотя и односторонняя въ своемъ развитіи. Все дѣло въ томъ, что здѣсь одно общественное начало поглощаетъ остальныя. Также какъ Гуго Гроцій, Гоббесъ основаніемъ естественнаго закона полагаетъ охраненіе мирнаго общежитія; это начало онъ выводитъ изъ кореннаго свойства человѣческой природы, изъ стремленія къ самосохраненію, руководимаго здравымъ разумомъ. Эти положенія совершенно вѣрны. Нѣтъ сомнѣнія, что сохраненіе своего бытія есть основное требованіе человѣческаго, также какъ и всякаго другаго естества, и что для самосохраненія человѣку необходимо мирное общежитіе. Потребность же мирнаго сожительства неизбѣжно ведетъ къ установленію государства, а первый элементъ государства есть верховная власть, связывающая общество и образующая изъ него единое цѣлое. Какъ верховная, эта власть необходимо должна быть абсолютною; справедливо также, что

*) Lev. III, ch. 42.

отрицаніе этого начала происходитъ единственно отъ неясности понятій. Все это математически вытекаетъ одно изъ другаго. Но если мы остановимся исключительно на этомъ началѣ, если мы примемъ охраненіе внѣшняго мира за единственную цѣль общежитія, которой все остальное должно быть принесено въ жертву, мы неизбѣжно придемъ къ уничтоженію свободы и нравственныхъ требованій человѣка; а къ этому именно ведетъ ученіе Гоббеса. Такая односторонность сама себя подрываетъ, ибо она окончательно приводитъ къ отрицанію того самаго начала, на которомъ строится вся система. Отрекаясь отъ собственной воли, перенося всѣ свои права на другаго, человѣкъ для сохраненія себя отдаетъ себя всецѣло на жертву чужому произволу. Гарантій справедливости для него нѣтъ никакихъ. Такое внутреннее противорѣчіе обличаетъ недостаточность начала. Самъ Гоббесъ отчасти это замѣтилъ; онъ самъ принужденъ былъ признать нѣкоторыя ограниченія, которыя идутъ совершенно въ разрѣзъ съ остальными его положеніями. Такъ, говоря объ обязательствахъ, онъ выводитъ, какъ основное правило, что никто не можетъ обѣщать другому не сопротивляться посягательствамъ на свою жизнь и члены, ибо такое обѣщаніе противорѣчитъ самосохраненію. Это правило распространяется и на отношенія подданныхъ къ верховной власти, какъ ясно изъ того, что послѣдняя принуждена держать осужденныхъ въ оковахъ или подъ стражею. Такимъ образомъ, въ нѣкоторыхъ случаяхъ, въ силу самого естественнаго закона, признается право сопротивленія. На томъ же основаніи, Гоббесъ не считаетъ обязательнымъ обѣщанія свидѣтельствовать противъ

себя самого или близкихъ людей*). Въ *Левіаѳанѣ*, онъ дѣлаетъ еще болѣе знаменательныя оговорки: подчиняясь власти, говоритъ онъ, подданный принимаетъ на себя отвѣтственность за всѣ ея дѣйствія; но изъ этого не слѣдуетъ, что онъ самъ обязывается непремѣнно исполнять все, что ему прикажутъ. Если верховная власть предписываетъ что-либо опасное или безчестное, подданный обязанъ повиноваться лишь тогда, когда это необходимо для общественной цѣли, то есть, для охраненія мира между людьми или для общей защиты; иначе допускается ослушаніе. Такъ, солдатъ можетъ въ нѣкоторыхъ случаяхъ отказаться идти противъ непріятеля; напримѣръ, когда онъ поставилъ другаго за себя, ибо черезъ это не страдаетъ общественная служба, или когда онъ одержимъ неисцѣлимою природною боязливостью: убѣжать отъ опасности — признакъ трусости, а не нарушеніе правды. Однако, съ своей стороны, правитель имѣетъ въ этихъ случаяхъ право наказывать неповинующихся даже смертью**). Очевидно, что такое толкованіе предоставляетъ обширный просторъ личному сужденію, въ противность признанному Гоббесомъ правилу, что подданные не имѣютъ права присвоивать себѣ сужденія о добрѣ и злѣ. Гуго Гроцій допускалъ страдательное неповиновеніе единственно тамъ, гдѣ нарушается нравственный законъ; Гоббесъ же, сообразно съ своими началами, долженъ допустить его вездѣ, гдѣ дѣло идетъ о самосохраненіи, притомъ не только страдательное неповиновеніе, но и дѣятельное. Съ этой точки зрѣнія, онъ принужденъ даже въ нѣкоторыхъ

*) De Cive, II, 18, 19.

**) Lev., Part II, ch. 21.

случаяхъ оправдывать самое возмущеніе. Никто, говоритъ онъ, не имѣетъ права сопротивляться общественной власти для защиты другаго человѣка; но если извѣстное количество людей, нарушивъ свои обязанности, возстали противъ власти или совершили преступленіе, за которое они подлежатъ смерти, то не имѣютъ ли они права соединиться и защищать себя всѣми средствами? Очевидно, имѣютъ; ибо они защищаютъ только самихъ себя *). На основаніи тѣхъ же началъ, Гоббесъ обсуждаетъ вопросъ: когда подданный имѣетъ право подчиниться новой власти? Отвѣтъ: когда онъ перестаетъ пользоваться покровительствомъ прежней. Гражданинъ, который находится въ рукахъ непріятеля, въ силу естественнаго закона, для сохраненія себя, долженъ признать надъ собою власть побѣдителя. Черезъ это фактическая сила становится правомъ **).

Такимъ образомъ, Гоббесъ, во имя собственныхъ началъ, принужденъ былъ сдѣлать значительныя оговорки противъ безусловнаго господства власти надъ свободою лицъ. Эти оговорки открывали двери тѣмъ революціоннымъ идеямъ, противъ которыхъ онъ возставалъ всѣми силами. Нужно было сдѣлать еще шагъ по этому пути, и начало власти, въ видахъ самосохраненія, могло обратиться въ чисто демократическое орудіе. Съ этой стороны, на Гоббеса вооружились защитники народнаго правленія.

Съ другой стороны, выставляя неограниченную верховную власть первымъ требованіемъ мирнаго общежитія, Гоббесъ подчинялъ ей не только внѣшнія гражданскія дѣйствія человѣка, но и самые

*) Тамъ же.

**) Lev., Concl.

внутреннiе помыслы. Естественный законъ общежитiя однозначителенъ у него съ закономъ нравственнымъ, вслѣдствiе чего верховная власть одна является судьею и толкователемъ послѣдняго. Правымъ и неправымъ считается единственно то, что предписывается или запрещается гражданскимъ закономъ. Мнѣнiе, что подданные могутъ имѣть собственное сужденiе о добрѣ и злѣ, помимо верховной власти, есть мнѣнiе анархическое, ибо частный разумъ долженъ подчиняться общественному. Однако, и здѣсь у Гоббеса, по самому существу дѣла, являются неясности, противорѣчiя и оговорки. Это можно видѣть въ самыхъ основныхъ его положенiяхъ. Такъ, съ одной стороны, онъ подчиняетъ начало закона началу власти: закономъ, или мѣриломъ добра и зла, должно считать то, что предписывается властью. Самое слово *законъ* означаетъ повелѣнiе высшаго. Поэтому, естественный законъ не долженъ считаться закономъ въ настоящемъ смыслѣ; это не болѣе, какъ указанiя разума на счетъ того, что слѣдуетъ дѣлать или чего надобно избѣгать въ виду самосохраненiя. Но съ другой стороны, самая власть зиждется на естественномъ законѣ, который именно и даетъ ей право повелѣвать. Если законъ самъ по себѣ необязателенъ, то и власть лишается правомѣрнаго основанiя. Чтобы выйти изъ этого затрудненiя, Гоббесъ принужденъ вывести обязательную силу естественнаго закона изъ того, что это — предписанiе верховнаго властителя, Бога, который, въ силу своего всемогущества, можетъ обязывать свои творенiя къ чему хочетъ. Но такое понятiе выходило уже изъ предѣловъ гражданскаго общежитiя и расширяло государство въ общечеловѣческiй союзъ, что

вовсе не соотвѣтствовало ученію Гоббеса. Здѣсь была точка, съ которой легко было возражать противъ его системы, что и было сдѣлано впослѣдствіи. Кромѣ того, это начало не могло не внести нѣкоторыхъ колебаній и въ собственныя его воззрѣнія. Здѣсь возникаетъ вопросъ объ отношеніи царства Божьяго къ человѣческому государству: должно ли считать повелѣніемъ Божьимъ все то, что предписывается гражданскою властью? Это вопросъ самый существенный для нравственной стороны человѣка, и тутъ-то именно у Гоббеса являются противорѣчащія другъ другу положенія.

Мы видѣли, что въ трактатѣ *о Гражданинѣ* онъ дѣлаетъ гражданскую власть единственною толковательницею естественнаго закона, какъ въ нравственномъ отношеніи, такъ и въ отношеніи къ способамъ поклоненія Божеству. Причина та, что разумъ можетъ ошибаться; слѣдовательно, частное сужденіе должно подчиняться общественному. Это — первое предписаніе естественнаго закона. Если даже власть повелѣваетъ что-либо противное нравственности, то грѣхъ лежитъ не на подданныхъ, которые, повинуясь, исполняютъ свою обязанность, а на правителѣ, который издаетъ приказаніе. Однако и здѣсь Гоббесъ полагаетъ нѣкоторыя ограниченія: если государственная власть предписываетъ дѣйствіе, оскорбляющее Бога, или вовсе запрещаетъ поклоненіе ему, то повиноваться не слѣдуетъ; ибо никакое отдѣльное лице само по себѣ не имѣетъ подобнаго права, а потому не можетъ перенести такого права на государство. Точно также не слѣдуетъ воздавать человѣку божескихъ почестей. За этими исключеніями, говоритъ Гоббесъ, повиновеніе должно быть полное,

даже еслибы предписывалось что-либо, изъ чего можно косвенно вывести оскорбленіе Божества. Въ области же Откровенія, если Богомъ запрещается идолослуженіе, а гражданская власть предписываетъ поклоняться кумирамъ, то повиноваться не слѣдуетъ *). Мы видѣли уже, что въ *Левіаѳанѣ* говорится иное. Но въ послѣднемъ, рядомъ съ самыми крайними положеніями, встрѣчаются еще болѣе значительныя оговорки. Такъ, обсуждая вопросъ о положительномъ законѣ Божьемъ, Гоббесъ говоритъ, что подданный, который самъ не получилъ явнаго и достовѣрнаго откровенія, долженъ считать за откровеніе то, что признается таковымъ общественною властью; ибо, еслибы всякій могъ считать повелѣніемъ Божьимъ свои собственныя сновидѣнія и мечты, то не было бы двухъ человѣкъ согласныхъ между собою на счетъ слова Божьяго. Поэтому, *во всемъ, что не противорѣчитъ нравственному закону,* люди обязаны принимать, какъ предписаніе Божіе, то, что выдается имъ за таковое законами государства **). Въ другомъ мѣстѣ Гоббесъ говоритъ: «граждане обязаны полнымъ повиновеніемъ власти *во всемъ, что не противорѣчитъ законамъ Божьимъ*». Но въ той же главѣ, сказавши, что власть имѣетъ право предписывать естественные способы поклоненія, онъ заключаетъ: «и то, что говорится въ Писаніи: *лучше повиноваться Богу, нежели людямъ,* относится къ царству Божьему по договору, а не по природѣ» ***). Мы видѣли уже, что Гоббесъ затрудняется объясненіемъ мученичества. Во всемъ этомъ сказываются проти-

*) De Cive, XV.

**) Lev., Part II, ch. 26.

***) Ibid. ch. 31.

ворѣчащія направленія мысли, которыя явно указываютъ на недостаточность началъ. Не смотря на всю неустрашимость своей логики, Гоббесъ не рѣшался идти до конца и совершенно принести въ жертву нравственность и религію произвольнымъ предписаніямъ государственной власти.

Эти очевидные недостатки системы Гоббеса вызывали возраженія. И дѣйствительно, возраженія послѣдовали, притомъ съ двухъ сторонъ: отъ демократовъ, которые не хотѣли жертвовать правами свободы произволу общественной власти, и отъ легитимистовъ, которые, отстаивая начало законности, видѣли въ законѣ не одно только повелѣніе фактической силы, а высшую, нравственную связь человѣчества. Это были двѣ противоположныя партіи, на которыя раздѣлилось англійское общество во времена революціи.

3. МИЛЬТОНЪ.

Теорія Гоббеса явилась въ защиту той абсолютной власти, которую присвоивали себѣ Стюарты. Но этому ученію было противопоставлено другое, которое утверждало, что верховная власть, по существу своему, принадлежитъ не князю, а народу. Борьба этихъ двухъ направленій разыгралась въ Англіи въ половинѣ XVII-го вѣка. Во имя народнаго полновластія, парламентъ велъ войну съ Карломъ I-мъ и наконецъ совершилъ судъ и казнь надъ побѣжденнымъ монархомъ. Это неслыханное дѣло поразило ужасомъ всѣхъ приверженцевъ монархическаго начала. На англійскій народъ со всѣхъ сторонъ посыпались пареканія. Богословы и публицисты дока-

зывали, что казнь короля есть посягательство на священныя права верховной власти, злодѣяніе и святотатство. Республиканцы, съ своей стороны, не замедлили отвѣтомъ; народныя права нашли краснорѣчивыхъ защитниковъ. Борьба съ поля брани перенеслась въ литературу.

Первое мѣсто въ ряду демократическихъ писателей, выступившихъ въ защиту народа, принадлежитъ знаменитому англійскому поэту Мильтону. Пуританинъ по убѣжденію, обладая обширною начитанностью въ классикахъ, онъ всею силою своего таланта поддерживалъ права парламента. Главныя его политическія сочиненія слѣдующія: 1) *О державѣ королей* и *сановниковъ* (The tenure of kings and magistrates, 1649); 2) *Защита англійскаго народа противъ Салмазія;* 3) *Вторая защита англійскаго народа противъ безъименнаго памфлета;* 4) *Ареопагитика, или рѣчь о свободѣ безцензурной печати;* 5) *Трактатъ о гражданской власти въ духовныхъ дѣлахъ.* Первое сочиненіе заключаетъ въ себѣ существенныя основанія его политическихъ воззрѣній.

Ни одинъ человѣкъ, сколько-нибудь свѣдущій говоритъ Мильтонъ не можетъ быть такъ глупъ, чтобы не признавать, что всѣ люди по природѣ родились свободными. Будучи образомъ и подобіемъ самого Бога, они, по данному имъ преимуществу передъ всѣми тварями, созданы для того, чтобы властвовать, а не повиноваться. Первоначально они такъ и жили, въ полной волѣ, пока вслѣдствіе грѣхопаденія не завелись у нихъ раздоры и насилія. Тогда, видя, что подобное состояніе должно вести ихъ къ погибели, они рѣшили общимъ союзомъ охранять другъ друга отъ нападеній и соединенными

силами защищаться противъ всякаго, кто нарушитъ это обязательство. Отсюда возникли города и государства. А такъ какъ одной вѣрности данному слову недостаточно было для воздержанія всѣхъ, то нашли необходимымъ установить власть, которая бы силою и наказаніемъ обуздывала нарушителей мира и общаго права.

Эта власть, то есть, сила самосохраненія и защиты, находилась первоначально, естественнымъ образомъ, въ каждомъ отдѣльномъ человѣкѣ, а при соединеніи ихъ въ одно тѣло, она заключалась въ совокупности всѣхъ лицъ. Но для удобства и порядка люди ввѣрили ее одному или нѣсколькимъ, на кого они полагались. Отсюда произошли короли и сановники. Эта власть была дана имъ не какъ господамъ, а какъ повѣреннымъ, для исполненія тѣхъ требованій правосудія, которыя, по естественному закону, или въ силу обстоятельствъ, должны были исполняться либо каждымъ за себя, либо однимъ за другаго. Всякій, кто внимательно обсуждаетъ этотъ предметъ, долженъ убѣдиться, что невозможно придумать иной причины, почему бы одинъ человѣкъ имѣлъ власть надъ другимъ.

Въ продолженіи нѣкотораго времени, эти сановники правили, какъ слѣдуетъ, пока, наконецъ, соблазнъ, проистекающій отъ неограниченной власти, не вовлекъ ихъ въ неправду. Тогда народъ, видя неудобства такого порядка вещей, придумалъ законы, которые установлялись или, по крайней мѣрѣ, одобрялись всѣми, съ тѣмъ, чтобы ограничить власть избранныхъ правителей, и чтобы общество управлялось не человѣкомъ, подверженнымъ страстямъ, а закономъ, возвышеннымъ надъ человѣческими сла-

бостями. Какъ сановники были первоначально поставлены надъ народомъ, такъ законъ, въ свою очередь, былъ поставленъ надъ сановниками. Когда же и это не помогло, тогда народъ принужденъ былъ, при возведеніи въ должность королей и сановниковъ, брать съ нихъ записи и присягу, въ замѣнъ чего онъ обязывался повиноваться во всемъ, что требовалось для исполненія законовъ, имъ самимъ установленныхъ.

Изъ всего этого ясно, что власть королей и сановниковъ чисто производная. Она возложена на нихъ народомъ, какъ порученіе, для общаго блага. Источникъ же власти постоянно остается въ народѣ. Верховная власть не можетъ быть у него отнята безъ нарушенія прирожденнаго всѣмъ гражданамъ права. И такъ какъ, по опредѣленію Аристотеля и всѣхъ лучшихъ политическихъ писателей, царемъ называется тотъ, кто правитъ для блага народнаго, а не для собственныхъ выгодъ, то изъ всего этого слѣдуетъ: 1) что титулы государя, прирожденнаго монарха и т. п. ничто иное, какъ выраженія, изобрѣтенныя гордостью и лестью; 2) что приписывать королю такое же наслѣдственное право на престолъ, какое принадлежитъ каждому лицу на частную его собственность, значитъ дѣлать подданныхъ рабами монарха, какъ будто они созданы для него, а не онъ для нихъ; 3) что утверждать, будто короли обязаны отчетомъ единственно Богу, значитъ ниспровергать основы всякаго закона и всякаго правительства, ибо въ такомъ случаѣ всѣ законы, которые короли обязываются соблюдать, всѣ условія, при которыхъ они вступаютъ на престолъ, суть ничто иное, какъ пустыя слова. 4) Изъ этого слѣдуетъ,

наконецъ, что такъ какъ короли и сановники держатъ власть свою отъ народа, для его пользы, а не для своей, то народъ можетъ, когда захочетъ, избрать правителя или отвергнуть, оставить его при должности или низложить, не потому только, что князь становится тираномъ, а просто въ силу прирожденнаго свободнымъ людямъ права управляться такъ, какъ имъ кажется лучше. «Тѣ, говоритъ Мильтонъ, которые хвастаются, какъ мы, что они народъ свободный, а между тѣмъ не имѣютъ права, по важнымъ причинамъ, устранять или смѣнять всякаго правителя, верховнаго или подчиненнаго, совокупно съ самымъ правленіемъ, тѣ могутъ обольщать свое воображеніе смѣшною и намалеванною свободою, годною служить игрушкою дѣтямъ; но на дѣлѣ, въ такомъ случаѣ, они подчинены тиранніи и находятся въ рабствѣ, ибо они лишены той власти, которая есть корень и источникъ всякой свободы, власти распоряжаться въ той землѣ, которая дана имъ Богомъ, какъ отцамъ семействъ и хозяевамъ въ собственномъ домѣ и свободномъ наслѣдствѣ. Безъ этой природной и существенной власти, принадлежащей всякому свободному народу, граждане, какъ бы они высоко ни поднимали свои головы, въ дѣйствительности не болѣе, какъ рабы и прирожденные вассалы посторонняго наслѣдственнаго владѣльца, котораго правленіе, если даже оно не является беззаконнымъ и невыносимымъ, виситъ надъ ними, какъ бичъ господина, а не какъ свободное правительство, а потому должно быть уничтожено».

Но если таковы права народа при всякомъ образѣ правленія, то тѣмъ болѣе можетъ онъ свергнуть съ себя иго тирана. Всякій здравомыслящій человѣкъ

долженъ видѣть, что народъ можетъ поступать съ тираномъ, какъ съ врагомъ и губителемъ человѣчества. Исторія показываетъ, что Греки и Римляне считали не только законнымъ, но славнымъ и геройскимъ дѣломъ, достойнымъ статуй и вѣнковъ — убить презрѣннаго тирана во всякое время, безъ суда. Такіе же примѣры представляетъ исторія Евреевъ. И если возразятъ, что здѣсь дѣло идетъ объ убійствѣ чужестранныхъ князей и внѣшнихъ враговъ, то можно отвѣтить, что подобное право имѣетъ тѣмъ болѣе силы относительно врага внутренняго, въ отношеніи къ князю, нарушающему ближайшія свои обязанности и тѣснѣйшую связь съ своими соотечественниками. Англійскій король имѣетъ столько же права властвовать въ Англіи тиранически, сколько испанскій король — властвовать въ ней вообще. Если же съ тираномъ надобно поступать, какъ съ опаснѣйшимъ врагомъ, отъ котораго слѣдуетъ защищаться и избавлять себя всѣми средствами, то нельзя не считать признакомъ кротости и человѣколюбія, когда надъ нимъ совершается праведный и открытый судъ, чтобы показать нечестивымъ царямъ и ихъ поклонникамъ, что не смертный человѣкъ и его произволъ, а правда — единственный истинный владыка и верховное Величество на землѣ *).

Въ *Защитѣ англійскаго народа противъ Салмазія* Мильтонъ старается опровергнуть доводы тѣхъ, которые считали беззаконнымъ дѣломъ судъ и казнь Карла Перваго. Салмазій, по порученію изгнаннаго Карла Втораго, написалъ *Царскую защиту въ пользу Карла Перваго* (Defensio regia pro Carolo Primo). Въ

*) The tenure of king and magistrates. p. 1—34. Цитую Лондонское изданіе Бона: the Prose Works of John Milton, Vol. 2.

этомъ трактатѣ онъ съ большимъ аппаратомъ учености, ссылаясь на Св. Писаніе и на естественный законъ, доказывалъ всю преступность казни, совершенной республиканцами. Мильтонъ въ своемъ отвѣтѣ слѣдитъ за нимъ шагъ за шагомъ. Ссылкамъ на Св. Писаніе и тексту: *нѣсть бо власть, аще не отъ Бога* онъ отвѣчаетъ, что если власть происходитъ отъ Бога, то отъ Бога же и свобода народовъ. Богъ возводитъ, но онъ же и низлагаетъ царей. И если у Евреевъ цари пользовались высшею честью, потому что назначались непосредственно Богомъ, то у всѣхъ другихъ племенъ это совершается не иначе, какъ посредствомъ народной воли. Здѣсь народъ установляетъ царей, а потому онъ имѣетъ и право смѣнять ихъ. Если всякая власть отъ Бога, то Богомъ установлена и настоящая власть англійскаго народа и парламента, а потому изгнанная династія лишена всякаго права. Подобно Ѳомѣ Аквинскому, Мильтонъ ограничиваетъ текстъ апостола Павла толкованіемъ, что здѣсь говорится только о власти законной и дѣйствующей въ законныхъ предѣлахъ; законъ же установляется народомъ. Мильтонъ утверждаетъ даже, что христіанство и абсолютная власть правителей совершенно несовмѣстны, ибо Христосъ сказалъ своимъ ученикамъ: «кто хочетъ быть большій между вами, тотъ пусть будетъ слугою другихъ». Изъ этого Мильтонъ, очевидно, смѣшивая сказанное о власти духовной съ тѣмъ, что относится къ свѣтской, выводитъ заключеніе, что князья должны быть слугами народовъ *). Далѣе, Салмазій ссылался и на естественный законъ: онъ утверждалъ, что общежитіе

*) A Defence etc., ch. 2, 3.

требуетъ установленія верховной власти, а изъ всѣхъ образовъ правленіе наилучшій — монархія. Общежитіе, возражаетъ Мильтонъ, требуетъ, чтобы люди соединили свои силы для самосохраненія и для огражденія себя отъ насилій, а отнюдь не для подчиненія себя произволу князя. По естественному закону, князь установляется для народа, а потому народъ всегда выше его и можетъ смѣнить его, когда считаетъ его недостойнымъ *). Салмазій сравнивалъ царей съ отцами. «Увы! восклицаетъ Мильтонъ, между тѣми и другими огромная разница. Мы родились отъ отцовъ; царь же не создалъ насъ, а мы его создали. Природа всѣмъ намъ дала отцовъ, но мы сами поставили себѣ царя. Такъ что не народъ существуетъ для царя, а царь для народа. Мы терпимъ отца, хотя бы онъ былъ крутъ и суровъ; тоже дѣлаемъ мы и съ царями. Но мы не терпимъ отца, если онъ тиранъ. Если отецъ убиваетъ сына, онъ самъ долженъ за это умереть; почему же царь не можетъ быть подчиненъ тому же закону, несомнѣнно справедливому?» **). Салмазій ссылался на то, что верховная власть, по существу своему, не имѣетъ надъ собою высшаго судьи. Подобная власть, говоритъ Мильтонъ, никогда не можетъ принадлежать царю, ибо царь держитъ власть свою по порученію народа и для пользы послѣдняго. Дать какому бы то ни было смертному власть надъ собою иначе, какъ въ видѣ довѣренности, было бы верхомъ безумія. Ни въ какомъ народѣ, имѣющемъ свободную волю, нельзя предполагать такой глупо-

*) Ibid. chap. 5.

**) A Defence etc., ch. 1.

сти, чтобы онъ добровольно сдѣлалъ себя рабомъ. Истинная верховная власть всегда лежитъ въ народѣ *). Изъ всѣхъ этихъ положеній Мильтонъ выводитъ, что монархи точно также подчинены закону, какъ и всѣ остальные граждане, и что въ особенности король Англіи подлежитъ англійскимъ законамъ, а потому, если онъ нарушаетъ ихъ, онъ можетъ быть справедливо судимъ и наказанъ.

Мы видимъ здѣсь полную теорію народной власти. Гоббесъ и другіе писатели той же школы, производя верховную власть изъ требованій общежитія, признавали, что князь, по крайней мѣрѣ въ государствахъ, возникшихъ изъ добровольнаго соглашенія людей, первоначально получаетъ власть свою отъ народа, но затѣмъ они стояли за безусловное подчиненіе подданныхъ правителю. На это демократы возражаютъ, что власть не только первоначально принадлежитъ народу, но и всегда за нимъ остается. Общежитіе, по ихъ мнѣнію, вовсе не требуетъ, чтобы народъ отказался отъ своей власти и перенесъ ее на другое лице. Напротивъ, самосохраненіе устраняетъ такіе образы правленія, которые ведутъ къ произволу и рабству. Народъ можетъ оградить себя отъ насилія, только удерживая за собою верховное право и ввѣряя власть сановнику, единственно какъ исполнителю, въ видѣ порученія. Въ силу этихъ началъ, одна республика можетъ считаться правомѣрнымъ политическимъ устройствомъ, ибо она одна совмѣстна съ прирожденною человѣку свободою, которая, по этому ученію, состоитъ именно въ правѣ распоряжаться государственнымъ управленіемъ. Об-

*) Ibid. ch. 6.

щественная власть — вотъ корень и источникъ всякой свободы, говоритъ Мильтонъ *). Такимъ образомъ, личное начало, которое лежитъ въ основаніи свободы, остается въ сторонѣ, уступая мѣсто началу власти.

Мильтонъ не былъ, впрочемъ, равнодушенъ и къ личнымъ правамъ гражданъ. Онъ краснорѣчиво отстаивалъ духовную свободу человѣка, свободу совѣсти и мысли. Начала, лежавшія въ протестантизмѣ, проявились у него во всей своей широтѣ, съ отрицаніемъ всякаго духовнаго авторитета, откуда бы онъ ни исходилъ. Трактатъ *о Гражданской власти въ духовныхъ дѣлахъ* посвященъ вопросу о правахъ совѣсти. Мильтонъ обращается къ парламенту съ увѣщаніемъ отмѣнить всякое преслѣдованіе за вѣру, какъ противное протестантскимъ правиламъ и христіанской свободѣ. Законъ, направленный противъ чьей-либо совѣсти, говоритъ онъ, одинаково направленъ противъ всякой совѣсти и можетъ быть обращенъ противъ самихъ законодателей. Одно лишь раздѣленіе гражданской области и религіозной способно вести къ процвѣтанію, какъ государства, такъ и религіи. Иначе нельзя ожидать ничего, кромѣ смутъ, преслѣдованій, потрясеній, кромѣ внутренняго упадка истинной вѣры и окончательнаго ея ниспроверженія общимъ врагомъ христіанства.

Въ доказательство того, что ни одинъ человѣкъ не долженъ преслѣдоваться за свое вѣроисповѣданіе какою бы то ни было внѣшнею силою на землѣ, Мильтонъ приводитъ слѣдующіе доводы:

Во-первыхъ, протестантизмъ, отвергнувъ всякій

*) The tenure of Kings etc. p. 33.

авторитетъ и преданія церкви, признавъ Св. Писаніе единственнымъ внѣшнимъ основаніемъ вѣры; внутреннимъ же основаніемъ онъ признаетъ дѣйствіе Св. Духа въ совѣсти каждаго. А потому никакой человѣкъ и никакое общество людей не могутъ считать себя непогрѣшимыми судьями въ дѣлѣ религіи и установлять правила для чьей бы то ни было совѣсти, кромѣ своей собственной. Если возразятъ, что этимъ уничтожается всякая церковная дисциплина, то можно отвѣтить, что отвергается не поученіе и не церковное наказаніе, а единственно насиліе надъ неубѣжденною совѣстью. Но если принужденіе немыслимо со стороны учителей церкви, то тѣмъ менѣе можетъ оно быть употребляемо свѣтскою властью, которая въ этомъ дѣлѣ вовсе не судья. Если уже подчиняться авторитету, то скорѣе слѣдуетъ признать его за церковью; но тогда на какомъ основаніи произошло отдѣленіе отъ католицизма? Тотъ, кто въ дѣлѣ вѣры слѣдуетъ внушеніямъ своей совѣсти, тотъ протестантами не можетъ быть сочтенъ за еретика, ибо онъ дѣлаетъ тоже самое, что дѣлаютъ осуждающіе. Поэтому, всякая протестантская секта, какова бы она ни была, должна быть терпима. Только папистовъ можно не терпѣть въ государствѣ, и то съ политической точки зрѣнія, на томъ основаніи, что они признаютъ надъ собою чужестранную власть. Притомъ, отдавши свою совѣсть въ чужія руки, они тѣмъ самымъ отреклись отъ правъ внутренней свободы. Точно также и противъ идолопоклонства, какъ совершенно отрицающаго Св. Писаніе, могутъ быть принимаемы мѣры: государство можетъ запрещать всякія внѣшнія его проявленія.

Такимъ образомъ, свобода совѣсти признается здѣсь только въ предѣлахъ протестантизма. Но въ слѣдующихъ доводахъ Мильтонъ возвышается къ болѣе общимъ началамъ. Ссылаясь на самый духъ христіанства, онъ доказываетъ, во вторыхъ, что свѣтскій правитель не только не способенъ судить о дѣлахъ вѣры, но и не имѣетъ права въ нихъ вступаться. Христіанство имѣетъ дѣло только съ внутреннимъ человѣкомъ и его дѣйствіями, которыя чисто духовны и не подлежатъ внѣшней силѣ. Вся религія Евангелія заключается въ двухъ словахъ: вѣра и любовь. И та и другая вытекаютъ изъ внутренней природы человѣка, свободной по самому существу своему. Если эти добродѣтели теряются вслѣдствіе грѣха, то онѣ могутъ быть возстановлены единственно Божьею благодатью, а никакъ не внѣшнею силою. Вынуждать же внѣшнее исповѣданіе вѣры значитъ потворствовать лицемѣрію, а не содѣйствовать истинной религіи. Христосъ отвергъ всякую внѣшнюю силу въ управленіи церковью именно съ тѣмъ, чтобы показать духовное ея превосходство и способность ея властвовать надъ всѣми царствами земли одною силою духа. Тѣ, которые прибѣгаютъ къ принужденію, тѣмъ самымъ доказываютъ, что всякая духовная сила въ нихъ изсякла. Они признаютъ безсиліе Евангелія убѣждать людей иначе, какъ съ поддержкою государства, между тѣмъ какъ Евангеліе безъ всякой посторонней помощи покорило себѣ землю.

Въ третьихъ, говоритъ Мильтонъ, свѣтская власть не только не имѣетъ права употреблять принужденіе въ дѣлахъ вѣры, но она причиняетъ величайшее зло, нарушая прирожденное право каждаго

истинно вѣрующаго — христіанскую свободу. Еслибы съ Новымъ Завѣтомъ мы промѣняли подчиненіе божественному закону на подчиненіе повелѣніямъ гражданской власти, то для насъ меньшее рабство было бы замѣнено гораздо бо́льшимъ.

Въ четвертыхъ, наконецъ, тѣ цѣли, которыя можетъ имѣть въ виду употребляющій принужденіе въ дѣлахъ вѣры, не достигаются имъ. Онъ не дѣйствуетъ для славы Божьей, ибо нельзя прославлять Бога незаконными средствами. Онъ не дѣйствуетъ для пользы принуждаемаго, ибо насиліе въ религіи не производитъ добра: оно не даетъ убѣжденія и вѣры, слѣдовательно, не можетъ успокоить и оправдать совѣсть. Онъ не дѣйствуетъ, наконецъ, и для пользы другихъ, въ видахъ устраненія соблазна, ибо кто соблазняется свободою чужой совѣсти, тотъ самъ производитъ соблазнъ. Чтобы оградить одну совѣсть, мы не должны уязвлять другую, но должны пріучать людей ко взаимной терпимости. Это — единственное истинное благо для всѣхъ; иначе, подъ предлогомъ устраненія соблазновъ, мы уничтожимъ самую свободу совѣсти, лучшій даръ, который мы получили отъ Бога.

Также какъ свободу совѣсти, Мильтонъ отстаивалъ и свободу мысли, преимущественно съ точки зрѣнія религіозной, устраняя опасенія расколовъ въ средѣ церкви. Онъ не требовалъ, впрочемъ, неограниченной свободы печати. «Я не отрицаю, говоритъ онъ, что для церкви и для государства дѣло величайшей важности имѣть бдительный надзоръ за книгами, также какъ и за людьми; можно задерживать ихъ, заключать въ темницы и совершать надъ ними самый строгій судъ, какъ надъ преступниками. Ибо

книги — не мертвыя вещи; онѣ заключаютъ въ себѣ источникъ жизни, столь же дѣятельной, какъ и та душа, отъ которой онѣ происходятъ. Скажу болѣе: онѣ сохраняютъ, какъ въ фіалѣ, чистѣйшій экстрактъ того живаго разума, который ихъ родилъ. Я знаю, что онѣ также живучи и имѣютъ такую же могучую производительность, какъ баснословные зубы дракона, и будучи разсѣяны повсюду, онѣ могутъ воспрянуть въ видѣ вооруженныхъ людей. Но съ другой стороны, если не поступать здѣсь осторожно, то почти тоже убить человѣка или убить хорошую книгу: кто убиваетъ человѣка, тотъ уничтожаетъ разумное существо, образъ и подобіе Божіе; но кто уничтожаетъ хорошую книгу, тотъ убиваетъ самый разумъ, тотъ уничтожаетъ образъ Божій какъ бы въ самомъ окѣ. Многіе люди живутъ, какъ лишнее бремя на землѣ; но хорошая книга есть драгоцѣнный жизненный сокъ высшаго ума, сбереженный, какъ кладъ, для жизни, простирающейся долѣе человѣческой жизни».

Допуская преслѣдованіе и уничтоженіе вредныхъ сочиненій, Мильтонъ всею силою своего поэтическаго краснорѣчія возставалъ на предварительную цензуру. Людей не слѣдуетъ держать въ вѣчномъ младенчествѣ, говоритъ онъ; взрослый человѣкъ долженъ имѣть право самъ заботиться о своемъ умственномъ здоровьѣ, какъ онъ заботится о здоровьѣ физическомъ. Добро и зло почти нераздѣльно ростутъ на земномъ полѣ; также неразрывно связано и познаніе добра и зла. Безъ познанія зла невозможна и самая добродѣтель, которая состоитъ въ воздержаніи отъ дурнаго и въ выборѣ лучшаго. Такимъ образомъ, устраняя зло, мы вмѣстѣ уничто-

жаемъ и добро. Для зрѣлаго ума самое заблужденіе становится источникомъ истиннаго познанія; остальныхъ же можно убѣждать, но нельзя принудить ихъ силою думать такъ или иначе. Предварительная цензура не въ состояніи достигнуть той цѣли, которую она себѣ предполагаетъ, ибо зло распространяется не однѣми книгами, а всею жизнью и всякими сношеніями людей между собою; неужели надъ всѣмъ установить цензуру? Великое искусство законодателя состоитъ въ томъ, чтобы узнать, гдѣ можно употребить силу и гдѣ слѣдуетъ дѣйствовать однимъ убѣжденіемъ. Цензура не только не приноситъ добра; она производитъ величайшее зло. Она отбиваетъ охоту у ученыхъ и убиваетъ науку. Считать истинно ученаго человѣка неспособнымъ напечатать свою мысль безъ опекуна, это — величайшая обида и безчестіе для свободнаго и свѣдущаго ума. Какая выгода ему въ ученіи, если онъ вышелъ изъ-подъ розги учителя единственно за тѣмъ, чтобы подпасть подъ лозу цензора? Мало того: установленіемъ цензуры унижается весь народъ, который считается неспособнымъ читать безъ указки. Цензура, наконецъ, не приноситъ пользы и церкви; она не уничтожаетъ сектъ, а напротивъ, размножаетъ ихъ, ибо мысль, подвергающаяся гоненію, получаетъ видъ самой истины. Дѣятельность необходима для вѣры и знанія, также какъ и для членовъ тѣла. «Истина, говоритъ Мильтонъ, сравнивается въ Писаніи съ бѣгущимъ ручьемъ; если воды ея не текутъ въ безпрерывномъ движеніи, онѣ застаиваются въ грязное болото однообразнаго формализма и преданія». Этимъ порождаются въ человѣкѣ лѣнь и апатія; въ немъ пзсякаетъ внутренняя

вѣра; онъ отдаетъ свою духовную жизнь въ чужія руки. Самое духовенство, покоясь на своихъ привилегіяхъ, теряетъ ревность къ своему служенію и лишается всякаго побужденія къ той неутомимой духовной дѣятельности, которая одна можетъ поддержать его значеніе. Цензура была изобрѣтена врагами истины, которые хотѣли преградить ея развитіе. Истина нѣкогда явилась въ свѣтъ съ божественнымъ учителемъ, въ совершенной формѣ. Но враги ея, какъ въ баснѣ Озириса и Тифона, разорвали на клочки ея дѣвственное тѣло, и теперь человѣкъ осужденъ разыскивать эти куски и собирать ихъ по одному. Искать постоянно то, чего мы не знаемъ, посредствомъ того, что мы знаемъ, прибирая истину къ истинѣ, по мѣрѣ того, какъ мы ихъ находимъ, таково золотое правило въ богословіи, также какъ въ ариѳметикѣ. Этимъ способомъ установляется наилучшая гармонія въ церкви, а не вынужденнымъ, внѣшнимъ единеніемъ холодныхъ, равнодушныхъ и внутренно разъединенныхъ умовъ. Поэтому, тотъ врагъ истины и врагъ внутренняго единства, кто препятствуетъ этому исканію. Если бы всѣ вѣтры ученія были распущены по землѣ, лишь бы истина была въ полѣ, исходъ не подлежитъ сомнѣнію; мы чинимъ ей обиду, установляя цензуру и запрещенія, и тѣмъ выражая сомнѣніе въ ея силѣ. Пусть она сцѣпится съ ложью; кто когда видѣлъ, чтобы истина была побѣждена въ свободномъ и открытомъ боѣ? Ибо кто не знаетъ, что истина сильна, почти какъ самъ Всемогущій? Ей не нужны ни полиція, ни ухищренія, ни цензура, чтобы доставить ей побѣду; все это козни и преграды, которыя воздвигаются противъ нея ложью. Ей нуженъ

одинъ просторъ. «Дайте мнѣ свободу знать, восклицаетъ Мильтонъ, свободу говорить и доказывать, сообразно съ своею совѣстью; это выше всякой другой свободы». Однако и здѣсь знаменитый поэтъ требуетъ свободы единственно для протестантскихъ сектъ. Папизмъ и явные предразсудки, по его мнѣнію, не слѣдуетъ терпѣть, но надобно искоренять ихъ, употребивши предварительно всѣ средства для вразумленія.

Трактаты Мильтона о свободѣ совѣсти и о свободѣ мысли принадлежатъ къ лучшимъ его произведеніямъ. Что касается до сочиненій, въ которыхъ онъ излагаетъ свои демократическія теоріи, то нельзя не сказать, что это болѣе страстные памфлеты, нежели основательныя изслѣдованія государственныхъ вопросовъ. Всѣ доводы въ пользу народной власти сводятся здѣсь, въ сущности, къ одному. Мильтонъ утверждаетъ, что въ силу прирожденной людямъ свободы, каждый народъ имѣетъ право управляться по своему изволенію и установлять у себя тотъ образъ правленія, какой ему угодно. Это признавали за первоначальными обществами и защитники монархіи; но они выводили отсюда, что народъ можетъ установить у себя и неограниченную монархію, когда онъ видитъ изъ этого для себя пользу. Мильтонъ же отвергалъ самую возможность подобнаго всецѣлаго перенесенія власти, говоря, что это было бы безумiемъ. По его ученію, всякая производная власть ввѣряется не иначе, какъ въ видѣ довѣренности, которая по волѣ народа всегда можетъ быть отнята. Подобное положеніе, идущее наперекоръ всей исторической жизни народовъ, не есть доказательство. Если сво-

бодный народъ имѣетъ право установлять у себя всякій образъ правленія, то почему же не монархію, даже неограниченную, если она кажется ему сообразною съ истинною пользою общества? По естественному закону, предписывающему охраненіе общежитія, нѣтъ причины, почему бы верховнымъ судьею въ общественныхъ дѣлахъ могло быть только большинство гражданъ, а не одно или нѣсколько лицъ. Всѣ эти формы одинаково совмѣстны съ существомъ верховной власти, а потому одинаково могутъ быть установлены человѣческимъ закономъ или соглашеніемъ. А какъ скоро верховная власть перенесена на извѣстное лице, такъ она не можетъ быть произвольно отнята, ибо то, что передается въ видѣ временной довѣренности, съ правомъ отнятія, есть не верховная власть, а подчиненная. Отрицать возможность всецѣлаго перенесенія власти на извѣстныя лица можно было, только доказавши, что прирожденная человѣку личная свобода заключаетъ въ себѣ и свободу политическую, что послѣдняя, также какъ и первая, неотчуждаема. Это и пыталась сдѣлать впослѣдствіи индивидуальная школа. Но такая точка зрѣнія, исходящая изъ чистаго индивидуализма, могла быть только плодомъ дальнѣйшаго развитія философской и политической мысли. Чтобы твердо стать на эту почву, надобно было изслѣдовать самое существо свободы и отношеніе ея къ власти. Мильтонъ же, защищая демократію, строилъ зданіе, которое лишено было настоящаго основанія. Онъ также, какъ и его противники, отправлялся отъ теоріи общежитія, которая производила власть изъ первоначальнаго договора людей, во имя самосохраненія. Но съ этой точки зрѣнія можно было

только доказывать преимущество того или другаго образа правленія, а никакъ не отрицать правомѣрности одного въ пользу другаго. Такъ именно поступалъ Гоббесъ: стоя за монархію, онъ не отвергалъ правомѣрности демократіи, а считалъ только народное правленіе наименѣе достигающимъ истинной цѣли общежитія — охраненія спокойствія въ государствѣ. Какъ изслѣдователь и теоретикъ, Гоббесъ безспорно стоитъ безконечно выше Мильтона, ибо достоинство мыслителей опредѣляется не сочувствіемъ къ тѣмъ или другимъ началамъ, а силою и послѣдовательностью ихъ мыслей и доводовъ.

4. КУМБЕРЛАНДЪ.

Возраженія демократовъ противъ Гоббеса касались, какъ мы видѣли, только послѣдствій, а не философскихъ основаній его ученія. Гораздо глубже была критика со стороны легитимистовъ, которые хотѣли утвердить монархическую власть не на одной только силѣ, а на прочномъ основаніи закона. Попытка Фильмера, который производилъ власть королей отъ Адама, была неудачна. Съ большею основательностью принялся за эту задачу англійскій епископъ Ричардъ Кумберландъ, въ сочиненіи *О Законахъ природы* (De legibus naturæ, 1672) *).

Кумберландъ старается опровергнуть ученіе Гоббеса въ самыхъ его основахъ, указывая на односторонность его системы, которая въ заботахъ о единствѣ власти совершенно упускала изъ виду

*) Я цитую англійское изданіе: A Treatise on the laws of nature. Lond. 1727.

нравственную сторону общежитія. Разсматривая человѣка въ естественномъ состояніи, говоритъ Кумберландъ, Гоббесъ съ необыкновенною проницательностью изыскиваетъ всѣ причины зла, но окончательно слѣпъ ко всему, что ведетъ къ добру, хотя послѣднее столь же ясно, какъ и первое *). Поэтому онъ представляетъ человѣческую природу въ совершенно превратномъ видѣ. Несправедливо, что человѣкъ отъ природы имѣетъ одни самолюбивыя влеченія: главное свойство человѣка есть разумъ; неразумныя же влеченія являются скорѣе искаженіемъ его естества **). Гоббесъ въ этомъ отношеніи ставитъ человѣка ниже животныхъ, ибо даже животныя одной породы имѣютъ естественное стремленіе другъ къ другу. У человѣка къ этому присоединяется разумъ, который указываетъ ему на общеніе съ другими, какъ на единственное средство къ достиженію собственнаго счастія. Человѣкъ имѣетъ и понятіе о законѣ; онъ различаетъ добро и зло, правду и неправду; у него, наконецъ, есть языкъ, лучшее средство къ общенію съ себѣ подобными ***). Гоббесъ даже и самолюбивыя стремленія ограничиваетъ слишкомъ тѣсными предѣлами, сохраненіемъ жизни и членовъ; между тѣмъ, у человѣка есть и другія цѣли: онъ ищетъ совершенствованія, какъ тѣла, такъ и въ особенности души, а это опять достигается только общеніемъ съ другими ****). Исказивъ такимъ образомъ природу человѣка, Гоббесъ предоставляетъ каждому отдѣльному лицу всѣ возможныя средства

*) Ch. I, § 16.
**) Ch. III, § 4.
***) Ch. II, § 22.
****) Ch. I, § 29.

для достиженія своихъ частныхъ цѣлей; онъ утверждаетъ, что по природѣ всякій имѣетъ право на все. Но это опять совершенно произвольное положеніе. Право не есть власть дѣлать все, что угодно. По собственному опредѣленію Гоббеса, оно состоитъ въ свободѣ дѣйствовать сообразно съ повелѣніями разума, а разумъ показываетъ человѣку, что другіе имѣютъ такія же права, какъ онъ самъ, и что только уважая права другихъ, онъ можетъ достигнуть собственнаго счастія. Поэтому посягательство на чужое право есть такое же оскорбленіе въ естественномъ состояніи, какъ и въ гражданскомъ. Требованія разума у Гоббеса противорѣчатъ другъ другу: съ одной стороны, онъ даетъ человѣку право на все; съ другой стороны, тотъ же разумъ показываетъ человѣку, что подобное право ведетъ къ собственной его гибели, и что поэтому надобно отъ него отказаться. Но если послѣднее справедливо, то первое несообразно съ разумомъ *). Самъ Гоббесъ признаетъ естественные законы, которые ведутъ къ образованію обществъ; онъ соглашается даже, что въ состояніи природы они связываютъ совѣсть, но не считаетъ ихъ обязательными, потому что они не имѣютъ характера предписанія со стороны высшаго и не сопровождаются наградами и наказаніями. Между тѣмъ, разумъ указываетъ намъ на эти законы, какъ на установленія верховнаго правителя, Бога, который съ исполненіемъ ихъ соединилъ награду, именно счастіе, а съ неисполненіемъ — наказаніе, несчастіе. Кромѣ того, наказаніе и въ естественномъ состояніи можетъ послѣдовать со стороны

*) Ch. I, § 27; ch. II, § 8.

людей, которыхъ права нарушаются *). Недостатокъ же безопасности не мѣшаетъ соблюдать по возможности эти законы, ибо полной безопасности нѣтъ и въ государствѣ, а въ естественномъ состояніи безопасности тѣмъ больше, чѣмъ болѣе люди держатся естественнаго закона **).

Изъ всего этого слѣдуетъ, что состояніе войны всѣхъ противъ всѣхъ, какое воображаетъ себѣ Гоббесъ, ничто иное, какъ вымыселъ. Разсматривая естественныя влеченія человѣка, мы видимъ, напротивъ, что они болѣе склоняютъ его къ миру, нежели къ войнѣ. Еще сильнѣе дѣйствуетъ въ этомъ смыслѣ разумъ, направляющій влеченія. Еслибы люди были созданы такъ, какъ утверждаетъ Гоббесъ, то есть, на подобіе дикаго звѣря, жаждущаго крови ближнихъ, то самое происхожденіе обществъ было бы невозможно. Ибо какимъ образомъ могутъ соединиться естественные враги? Какъ могутъ люди передать свои права кому бы то ни было, если они никому не довѣряютъ? Взаимный страхъ не можетъ служить общественною связью. Надобно, чтобы образованію обществъ предшествовали въ самомъ человѣкѣ доброжелательныя наклонности, и чтобъ эти наклонности были сильнѣе самолюбивыхъ влеченій и взаимной боязни. Самое существованіе гражданскаго общества непрочно при такихъ основахъ. Гоббесъ думаетъ связать людей взаимными условіями и обязательствами; но если большинство гражданъ, слѣдуя самолюбивымъ влеченіямъ, не хочетъ соблюдать этихъ обязательствъ, то какая сила можетъ ихъ

*) Ch. I, § 26.
**) Ch. I, § 33; ch. V, § 50, 51.

къ тому принудить? *) Право человѣка дѣлать все, что онъ считаетъ нужнымъ для самосохраненія, Гоббесъ распространяетъ на самое гражданское состояніе, вслѣдствіе чего онъ признаетъ даже за подданными право соединяться противъ верховной власти, а это — оправданіе революцій. Такое ученіе тѣмъ опаснѣе, что въ государствѣ, какимъ его представляетъ Гоббесъ, поводовъ къ возстанію всегда будетъ много; ибо онъ дѣлаетъ князей предметомъ всеобщей ненависти, а между тѣмъ не даетъ имъ надлежащей силы для дѣйствія. Князья, по этой теоріи, стоятъ выше всякихъ законовъ и всякихъ обязательствъ относительно подданныхъ; они въ правѣ дѣлать все, что имъ угодно. Но такая произвольная власть ведетъ лишь къ тому, что каждый будетъ видѣть въ князѣ врага, отъ котораго онъ можетъ ожидать гибели. Въ дѣйствительности, князья установлены для блага народнаго и связаны естественными законами, которые они обязаны соблюдать. Съ другой стороны, Гоббесъ ограничиваетъ обязанности подданныхъ чисто страдательнымъ повиновеніемъ: каждый, вступая въ общество, отрекается отъ своего права на все и обязывается не препятствовать дѣйствіямъ правителя. Это слишкомъ тѣсныя границы общественной власти. Наконецъ, выводя право изъ силы, Гоббесъ ставитъ на одну доску законныя правительства и незаконныя. Такимъ образомъ, дѣлая видъ, съ одной стороны, что онъ вручаетъ дары князьямъ, онъ, съ другой, измѣнически вонзаетъ ножъ въ ихъ сердце **). Ко всему этому

*) Ch. V, § 56.
**) Ch. IX, Coroll.

надобно прибавить, что Гоббесъ уничтожаетъ всякое международное право, объявляя государства вѣчными и естественными врагами. При такомъ воззрѣніи, внѣшнія сношенія становятся невозможными *).

Въ противоположность Гоббесу, Кумберландъ доказываетъ, что первоначальный естественный законъ, которымъ руководится человѣкъ, состоитъ не въ стремленіи къ самосохраненію, а во всеобщемъ доброжелательствѣ, отъ котораго зависитъ и личное самосохраненіе. Человѣкъ, по его теоріи, и въ естественномъ состояніи не остается одинокимъ существомъ, которое имѣетъ въ виду только себя; онъ самою природою поставленъ въ общую связь съ цѣлымъ мірозданіемъ и особенно съ системою разумныхъ существъ. Это — союзъ гораздо болѣе обширный, нежели общества гражданскія. Верховный правитель его — Богъ, источникъ естественнаго закона. Онъ направляетъ дѣйствія членовъ этого общества и указываетъ имъ путемъ разума на верховное правило, что сохраненіе частей зависитъ отъ сохраненія цѣлаго. Отсюда стремленіе къ общему благу, какъ высшій законъ для всякаго разумнаго существа.

Въ выводѣ этого закона, говоритъ Кумберландъ, можно идти двоякимъ путемъ: отъ слѣдствія къ причинѣ и отъ причины къ слѣдствію. Первый есть путь опытный, второй — философскій. Кумберландъ избираетъ послѣдній, ибо сужденія разума тогда только представляются намъ настоящими законами, обязательными для человѣка, когда мы восходимъ къ первоначальной ихъ причинѣ, къ Богу, и усматриваемъ въ нихъ предписанія высшаго правителя.

*) Ch. V, § 54, 55.

Однако, такъ какъ мы воли Божьей непосредственно не знаемъ, то мы должны отправляться отъ Его дѣйствій: изъ созданной Имъ природы человѣка и изъ указаній вложеннаго въ насъ разума мы можемъ вывести заключеніе о самой божественной волѣ *). Здѣсь очевиденъ логическій кругъ, въ который неизбѣжно впадаютъ всѣ мыслители, которые производятъ естественный законъ изъ воли Божьей, а о послѣдней заключаютъ изъ существованія естественнаго закона.

Въ изслѣдованіи природы человѣка Кумберландъ, подобно Гоббесу и другимъ современникамъ, принимаетъ за образецъ математику. Ссылаясь на математическія теоремы, онъ говоритъ: «Я счелъ нужнымъ слѣдовать той же методѣ, то есть, указать нѣкоторыя очевидныя начала касательно естественныхъ послѣдствій, частей и отношеній всеобщаго доброжелательства, не утверждая, что такое доброжелательство существуетъ, но будучи однако увѣренъ, что такъ какъ оно возможно, то изъ него можно вывести многія слѣдствія, способныя направлять насъ въ нашей нравственной дѣятельности; а это именно то, что дѣлаютъ теоремы въ возможномъ построеніи проблемъ»**). Но математики, продолжаетъ Кумберландъ, совершенно устраняютъ изъ своихъ изслѣдованій разсмотрѣніе цѣлей. По методѣ Декарта, для геометрическихъ вычисленій достаточно сочетанія и раздѣленія различныхъ линій. Тоже самое можно сдѣлать и въ нравственности, изслѣдуя пропорціи различныхъ человѣческихъ силъ, которыя содѣйствуютъ достиженію общаго блага ***).

*) Introd. § 1, 4, 6.
**) Ch. I, § 8.
***) Ch. I, § 9.

Поэтому здѣсь, также какъ въ физикѣ, слѣдуетъ замѣнить категоріи цѣли и средствъ категоріями причины и слѣдствія. Этимъ способомъ нравственные вопросы становятся доступными доказательству, ибо какъ въ физикѣ, посредствомъ геометрической методы, всѣ явленія тѣлъ выводятся изъ движущихъ силъ, такъ и въ области человѣческихъ дѣйствій, слѣдуя той же методѣ, можно изъ необходимаго отношенія терминовъ вывести совершеннѣйшія доказательства на счетъ причинъ, ведущихъ къ сохраненію или разрушенію человѣческой жизни, свободы и имущества *).

Такимъ образомъ, все здѣсь приводится къ причинѣ производящей и къ самосохраненію. Нечего говорить, что для вывода нравственныхъ понятій эти начала совершенно недостаточны. Въ нравственной области невозможно устранить категорію цѣли, ибо человѣческія дѣйствія предпринимаются именно въ виду цѣли; здѣсь нравственная цѣль ставится, какъ требованіе, которое нерѣдко идетъ совершенно наперекоръ физическимъ послѣдствіямъ, вытекающимъ изъ человѣческихъ поступковъ. Нравственность не механика, которая можетъ быть подвергнута математическому вычисленію. Ясно, что не смотря на свои возраженія противъ Гоббеса, Кумберландъ, въ сущности, стоитъ съ нимъ на одинакой почвѣ. Посмотримъ теперь, какъ онъ исполняетъ свою задачу.

Причины человѣческихъ дѣйствій, говоритъ Кумберландъ, суть силы разума и тѣла. Разумъ направляетъ волю и указываетъ ей законъ; но самъ онъ руководится тѣми впечатлѣніями, которыя онъ

*) Ch. V, § 4.

получаетъ отъ предметовъ. Дѣйствіе же предметовъ на человѣка зависитъ отъ цѣлой системы тѣлесныхъ движеній, исходящихъ отъ первоначальнаго двигателя — Бога. Посредствомъ этихъ движеній, Богъ изображаетъ въ нашемъ разумѣ различныя представленія и побуждаетъ насъ соединять эти представленія въ общія сужденія. Поэтому, заключенія праваго разума на счетъ природы вещей должны разсматриваться, какъ происходящія отъ самого Создателя *). Не трудно замѣтить, что это таже самая механическая теорія познанія, которую мы видѣли у Гоббеса.

Вѣрный своей теоріи, Кумберландъ начинаетъ изслѣдованіе человѣческаго естества съ разсмотрѣнія природы вещей вообще. Ибо, говоритъ онъ, чтобы знать, что̀ полезно и что̀ вредно человѣку, необходимо распознать причины, его сохраняющія и разрушающія. Дабы человѣкъ могъ знать, что̀ онъ долженъ дѣлать, ему нужно знать, каковы могутъ быть послѣдствія его дѣйствій для окружающаго его міра. Однимъ словомъ, изслѣдовать естество человѣка можно, только разсматривая его въ связи со всею природою, которой онъ составляетъ часть **).

Познаніе природы вещей вообще учитъ насъ: 1) что есть вещи, которыя составляютъ для насъ добро; 2) что есть добро общее многимъ существамъ; 3) что изъ благъ, которыми мы пользуемся, одни больше, другія меньше; 4) что нѣкоторыя изъ нихъ въ нашей волѣ, а другія нѣтъ ***).

Всѣ означенныя понятія выводятся двоякимъ пу-

*) Introd.
**) Ch. I, § 2.
***) Ch. I, § 13.

темъ: смутно — изъ опыта, и ясно — путемъ философскимъ. Ежедневный опытъ убѣждаетъ насъ, что есть много вещей, которыя содѣйствуютъ сохраненію и удобству жизни. Таковы одежда, пища, жилище; сюда же принадлежитъ и взаимная помощь людей. Опытъ убѣждаетъ насъ также, изъ очевиднаго сходства людей между собою, что это блага общія всѣмъ; наконецъ, изъ него же мы узнаемъ, что нѣтъ лучшаго огражденія и украшенія жизни, какъ доброжелательство другихъ *). Съ другой стороны, философское размышленіе ведетъ насъ къ познанію причинъ сохраненія и разрушенія вещей. Первыя мы называемъ добромъ, вторыя зломъ. Въ приложеніи къ человѣку, естественнымъ добромъ называется все, что необходимо ведетъ къ сохраненію и улучшенію его жизни **). Этимъ естественное добро отличается отъ нравственнаго, которое состоитъ въ сообразности дѣйствій разумныхъ существъ съ общимъ закономъ. Но такъ какъ законъ всегда имѣетъ въ виду какое-нибудь естественное благо, общее всѣмъ, то понятіе о нравственномъ добрѣ окончательно сводится къ добру естественному. Отсюда можно видѣть, какъ несправедливо мнѣніе Гоббеса, который добромъ считаетъ то, что составляетъ для каждаго предметъ желаній. Въ дѣйствительности, вещь не потому считается добромъ, что человѣкъ ее желаетъ, но она желательна, потому что она добро, то есть, что она сохраняетъ природу человѣка ***). Изъ этого ясно также, что понятія о добрѣ и злѣ необходимы и неизмѣнны, ибо вещи производятся,

*) Ch. I, § 14.
**) Ch. I, § 17, 18.
***) Ch. III, § 1, 2.

сохраняются и разрушаются посредствомъ извѣстныхъ движеній, а движенія зависятъ отъ своихъ причинъ въ силу необходимыхъ геометрическихъ теоремъ; поэтому, если теоремы справедливы, то и дѣйствія естественнаго добра совершенно непреложны *).

И здѣсь опять мы можемъ замѣтить, что у Кумберланда, также какъ у Гоббеса, всѣ нравственныя понятія приводятся къ сохраненію природы и къ механическимъ движеніямъ. Въ подтвержденіе своихъ взглядовъ, Кумберландъ ссылается даже на гипотезу Декарта, который разсматривалъ вселенную, какъ машину, въ которой всѣ измѣненія происходятъ въ силу законовъ движенія **). Но въ отличіе отъ Гоббеса, Кумберландъ не ограничиваетъ своей теоріи самосохраненіемъ единичныхъ существъ. Онъ прямо возвышается къ общей системѣ движеній, въ которой цѣлое сохраняется совокупнымъ дѣйствіемъ частей и, наоборотъ, сохраненіе частей зависитъ отъ сохраненія цѣлаго. Природа, говоритъ онъ, у всѣхъ людей одна; поэтому и понятія о естественномъ добрѣ, то есть, о причинахъ, сохраняющихъ природу, одинаково прилагаются ко всѣмъ. Кромѣ того, какъ движенія тѣлесныхъ частицъ распространяются на сосѣднія тѣла, такъ и дѣйствія человѣка могутъ имѣть послѣдствія не только для него самого, но и для другихъ. Несмотря на ограниченность своихъ силъ, человѣкъ можетъ дѣлать добро другимъ. Отсюда естественнымъ путемъ возникаетъ въ разумѣ понятіе объ общемъ благѣ, которое про-

*) Ch. I, § 20.
**) Ch. I, § 25.

изводится дѣйствіемъ многихъ силъ. Отсюда и необходимое заключеніе, что величайшее благо есть благо цѣлаго, въ которомъ содержится благо частей*).

Съ другой стороны, такъ какъ тѣла, которыя производятъ движенія а потому и принадлежащія имъ силы, ограничены, то мы заключаемъ, что есть вещи, которыя находятся, и другія, которыя не находятся въ нашей власти. Изъ этого мы выводимъ: 1) что то, чего мы не въ состояніи сами для себя сдѣлать, можетъ быть выполнено дѣйствіями другихъ, а такъ какъ вслѣдствіе той же ограниченности нашихъ силъ, мы не можемъ вынудить содѣйствіе, то остается искать доброжелательства другихъ посредствомъ обмѣна услугъ; 2) для того, чтобы пріобрѣтенная вещь была полезна извѣстному лицу, необходимо, при ограниченности нашихъ силъ и средствъ, чтобы самое употребленіе ея было ограничено въ пользу этого лица. Отсюда раздѣленіе вещей, составляющее начало собственности. Это раздѣленіе требуется общимъ благомъ, отъ котораго частное право заимствуетъ всю свою силу. Только вслѣдствіе этого, каждый получаетъ право называть извѣстныя вещи своими**).

Изъ всѣхъ этихъ понятій, которыя необходимымъ образомъ напечатлѣваются въ умѣ человѣка, мы можемъ вывести тѣ правила, которыми человѣкъ долженъ руководствоваться въ своихъ дѣйствіяхъ. Надобно: 1) воздерживаться отъ нанесенія другому вреда, въ его лицѣ или имуществѣ; 2) надобно всѣми силами содѣйствовать достиженію высшей цѣли —

---

*) Ch. I, § 19, 20, 33.
**) Ch. I, § 21—23.

общаго блага*). Эти правила могутъ быть формулированы въ видѣ общаго закона, что сохраненіе частей зависитъ отъ сохраненія цѣлаго, или что благо частей заключается въ благѣ цѣлаго, положенія, имѣющаго такую же достовѣрность, какъ математическія аксіомы**).

Этотъ законъ, выведенный изъ разсмотрѣнія общей системы вселенной и взаимнаго отношенія ея частей, открывается еще яснѣе изъ природы человѣка въ отдѣльности. Человѣкъ есть животное, одаренное разумомъ. Онъ состоитъ изъ души и тѣла. Если мы взглянемъ на основныя свойства этихъ обѣихъ составныхъ его частей, мы убѣдимся, что сама природа дѣлаетъ его существомъ общежительнымъ. Разумъ есть способность обобщенія: онъ даетъ человѣку общія понятія и общія правила для практической жизни, онъ внушаетъ ему и мысль о порядкѣ, указывая на связь его со всею вселенною и съ Богомъ, какъ верховнымъ правителемъ міра. Разумъ установляетъ связь между всѣми разумными существами, ибо онъ одинъ у всѣхъ, и всякій, кто руководится имъ, необходимо приходитъ къ соглашенію со всѣми, кто слѣдуетъ тому же началу. Эта связь открывается ближайшимъ образомъ въ общеніи языка, который служитъ выраженіемъ разумной мысли. Съ другой стороны, самое тѣло человѣка предназначаетъ его къ общежитію. Какъ тѣло вообще, оно находится въ связи со всѣми тѣлами и въ особенности съ человѣческими, имѣющими ближайшее дѣйствіе другъ на друга. Какъ животное

---

*) Ch. I, § 24.
**) Ch. II, § 33.

тѣло, оно имѣетъ общее всѣмъ животнымъ стремленіе къ себѣ подобнымъ и къ половому соединенію. У человѣка эти естественныя влеченія существуютъ еще въ большей степени, нежели у другихъ животныхъ, ибо онъ болѣе нуждается въ чужой помощи. Наконецъ, свойственное собственно человѣку строеніе тѣла, способствующее развитію разума и воли, указываетъ на то, что природа его состоитъ въ общеніи съ другими, а потому въ доброжелательствѣ къ другимъ *).

Такимъ образомъ, силою вещей, въ разумѣ образуются практическія сужденія на счетъ того, что составляетъ для человѣка добро, а такъ какъ разумъ направляетъ волю, то практическое сужденіе становится практическимъ предписаніемъ. Практическое же предписаніе разума есть законъ разумной природы, или естественный законъ въ приложеніи къ человѣку **).

Итакъ, естественный законъ можетъ быть опредѣленъ слѣдующимъ образомъ: «естественный законъ есть предложеніе, выведенное изъ наблюденія или начертанное въ разумѣ съ достаточною ясностью природою вещей, по волѣ первой причины, указывающее то возможное дѣйствіе разумнаго существа, которое главнымъ образомъ способствуетъ общему благу, чѣмъ единственно достигается и счастіе отдѣльныхъ лицъ» ***).

Что этотъ законъ исходитъ отъ Бога, ясно изъ того, что Богъ — первоначальная причина истинъ, начертанныхъ въ нашемъ разумѣ. Всякое правило

---

*) Ch. II.
**) Ch. IV.
***) Ch. V, § 1.

жизни, которое представляется намъ необходимымъ, должно поэтому считаться выраженіемъ воли Божьей, обязательной для его тварей. Къ тому же заключе нію приводитъ насъ и самое понятіе о Богѣ, какъ Создателѣ. Онъ сотворилъ вещи; Онъ далъ имъ силы, а потому Онъ несомнѣнно хочетъ и ихъ сохраненія, и притомъ въ совокупности. Слѣдовательно, сужденія праваго разума на счетъ того, что ведетъ къ сохраненію совокупности тварей и къ умноженію ихъ силъ, должны считаться выраженіемъ воли Божьей *). Съ другой стороны, мы можемъ познавать волю Божью изъ ея послѣдствій, именно, изъ тѣхъ наградъ и наказаній, которыми сопровождается дѣйствіе естественнаго закона. Исполненіе закона приноситъ человѣку счастіе, неисполненіе — несчастіе. Въ этомъ заключается санкція закона. Кумберландъ старается подробно доказать это положеніе, считая его главнымъ предметомъ спора **). И точно, первые доводы на счетъ воли Божьей въ сущности приводятся къ послѣднему, ибо, если мы можемъ заключить a priori, что Богъ, создавшій вещи, хочетъ ихъ сохраненія, то мы не можемъ знать, какія именно дѣйствія ведутъ къ сохраненію тварей, иначе, какъ разсматривая послѣдствія этихъ дѣйствій и вліяніе ихъ на судьбу человѣка. Все, слѣдовательно, сводится къ тому, что исполненіе естественнаго закона приноситъ человѣку счастіе, а неисполненіе — несчастіе, а потому первое Богомъ предписывается, а второе запрещается.

Доказательства, которыя Кумберландъ приводитъ

*) Ch. V, § 1, 19—21.
**) Ch. V, § 12, 22.

въ пользу этого положенія, состоятъ въ слѣдующемъ: существенное счастіе человѣка, говоритъ онъ, заключается въ высшемъ развитіи его силъ и способностей, а оно достигается именно стремленіемъ къ высшей цѣли — къ общему благу. Это одно даетъ намъ и внутреннюю гармонію, и спокойствіе души; отсюда радость при совершеніи добрыхъ дѣлъ. Наконецъ, этимъ вызывается доброжелательство со стороны Бога и ближнихъ, вслѣдствіе чего человѣкъ пріобрѣтаетъ многія внѣшнія блага, которыхъ бы онъ безъ того не имѣлъ. Наоборотъ, дѣйствія, противныя общему благу, возбуждая столкновенія между людьми, препятствуютъ развитію ихъ способностей, разрушаютъ душевную гармонію, влекутъ за собою угрызенія совѣсти и страхъ наказанія, наконецъ, лишаютъ человѣка тѣхъ благъ, которыя бы онъ могъ получить отъ доброй воли другихъ. Въ этомъ состоитъ человѣческое несчастіе*). Имѣя такую санкцію, естественный законъ носитъ на себѣ всѣ признаки истиннаго закона: онъ представляется намъ, какъ практическое предписаніе, исходящее отъ верховнаго законодателя, Бога, и сопровождаемое наградами и наказаніями. Обязательная сила его основана на томъ, что въ немъ выражается воля Божія, которая, установляя награды за его исполненіе и наказанія за неисполненіе, тѣмъ самымъ объявляетъ этотъ законъ необходимымъ для человѣка**).

Противъ этого возражаютъ, что счастіе и несчастіе не всегда соединены съ добрыми и злыми дѣлами, а потому эта санкція слишкомъ неопредѣ-

---

*) Ch. V, § 12—19.
**) Ch. V, § 27.

ленна. Кумберландъ отвѣчаетъ, что хотя злыя дѣла иногда избѣгаютъ внѣшняго наказанія, однако всегда есть наказаніе внутреннее, состоящее въ угрызеніяхъ совѣсти и въ страхѣ возмездія. Нарушающій естественный законъ никогда не можетъ считать себя безопаснымъ. Притомъ, такъ какъ всякое злое дѣло непремѣнно должно быть наказано, то необходимо предположить, что Богъ, если не въ настоящей жизни, то въ будущей, воздастъ каждому по его заслугамъ, и что такимъ образомъ зло не ускользнетъ отъ возмездія *). Тоже самое можно сказать и о наградахъ. Добродѣтель сама себя награждаетъ тѣмъ внутреннимъ совершенствомъ и счастіемъ, которыя за нею слѣдуютъ, и это служитъ уже достаточнымъ указаніемъ воли Божьей; но разумъ указываетъ намъ и на дальнѣйшую награду, въ томъ блаженствѣ, которое ожидаетъ праведныхъ въ будущей жизни **). Кумберландъ признаетъ впрочемъ, что для христіанъ, въ виду гоненій, которымъ они подвергаются за вѣру, нужно было особое откровеніе на счетъ царствія небеснаго; иначе они были бы несчастнѣйшими изъ людей ***).

Эти оговорки на счетъ будущей жизни весьма знаменательны. Въ нихъ открывается тотъ логическій кругъ, въ которомъ вращается вся эта аргументація: съ одной стороны, воля Божія доказывается наградами и наказаніями, сопровождающими тѣ или другія человѣческія дѣйствія; съ другой стороны, неизбѣжность этихъ наградъ и наказаній до-

---

*) Ch. V, § 19, 36—39.
**) Ch. V, § 19, 41, 42.
***) Ch. V, § 43.

казывается тѣмъ, что такова должна быть воля Божія. Послѣднее предположеніе являлось необходимымъ дополненіемъ теоріи, ибо въ дѣйствительности, счастіе, или, по выраженію Кумберланда, сохраненіе природы человѣка, не всегда сопровождаетъ добродѣтель, а несчастіе, или разрушеніе природы, не всегда служитъ наказаніемъ порока. Но изъ этого именно всего яснѣе открывается недостаточность самой теоріи. Все ученіе Кумберланда основано на предположеніи, что человѣкъ составляетъ часть цѣлой системы, и что отъ блага цѣлаго зависитъ благо частей. Между тѣмъ, эта связь далеко не такая тѣсная, какъ утверждаетъ Кумберландъ. И въ физической природѣ мы видимъ, что сохраненіе одного предмета не всегда зависитъ отъ сохраненія всѣхъ другихъ; часто бываетъ совершенно наоборотъ. Хищныя животныя поддерживаютъ свою жизнь только уничтоженіемъ другихъ. Тоже дѣлаетъ и человѣкъ съ низшими животными. И въ человѣческихъ отношеніяхъ цѣлое нерѣдко сохраняется только гибелью частей. Такъ, для спасенія отечества умираютъ тысячи людей, и ихъ смерть служитъ къ пользѣ остальныхъ. Притомъ, чѣмъ болѣе расширяется союзъ, тѣмъ менѣе члены его находятся въ зависимости другъ отъ друга. Всеобщая связь человѣчества представляется до такой степени слабою, что никоимъ образомъ невозможно утверждать, что сохраненіе каждаго лица зависитъ отъ сохраненія всѣхъ. Теорія Кумберланда несомнѣнно имѣетъ свою справедливую сторону: какъ разумное существо, человѣкъ, конечно, вступаетъ въ общую систему разумныхъ существъ, отъ блага которой въ значительной степени зависитъ и личное его счастіе. Но онъ не превращается въ ко-

лесо машины, имѣющее значеніе единственно въ цѣломъ. Человѣкъ никогда не перестаетъ быть самостоятельнымъ лицемъ, съ своими особыми цѣлями и стремленіями, которыя могутъ совпадать или не совпадать съ стремленіями другихъ. Личное счастіе далеко не достигается одною дѣятельностью на общую пользу; напротивъ, здѣсь часто являются противоположныя требованія. Для общаго блага нерѣдко нужно самопожертвованіе. Эта личная сторона человѣческой природы, преувеличенная демократами, была совершенно упущена изъ виду Кумберландомъ. Поэтому его теорія представляется одностороннею и не всегда согласною съ дѣйствительностью. Самая система, въ которую входитъ человѣкъ, является у него чисто внѣшнимъ механизмомъ, отношеніемъ дѣйствующихъ другъ на друга силъ,—начало, менѣе всего приложимое къ общей связи человѣчества. Точно также и законъ, которымъ управляется эта система, представляется внѣшнимъ предписаніемъ верховнаго правителя, объявляющаго свою волю посредствомъ наградъ и наказаній. И здѣсь мы видимъ, что, возражая Гоббесу, Кумберландъ въ основныхъ своихъ понятіяхъ сходится съ своимъ противникомъ. Все различіе между ними заключается въ томъ, что Гоббесъ выводилъ право изъ предписанія гражданской власти, Кумберландъ же, представляя себѣ человѣка членомъ болѣе обширнаго общества, понимаетъ естественный законъ, какъ предписаніе Бога, управляющаго человѣчествомъ. Послѣднее мы видѣли впрочемъ и у Гоббеса, который признавалъ царство Божіе, обнимающее всѣхъ людей; но у Гоббеса это понятіе остается безъ примѣненія, и самый естественный законъ, которымъ управляется это цар-

ство, окончательно получаетъ свою силу отъ повелѣнія государственной власти. Кумберландъ же положилъ въ основаніе своего ученія то, что у Гоббеса составляетъ второстепенную точку зрѣнія. Черезъ это онъ избѣгнулъ недостатковъ теоріи Гоббеса, но зато, съ своей стороны, впалъ въ ошибки которыя оказываются въ самыхъ основаніяхъ его ученія и еще болѣе обличаются въ приложеніи его взглядовъ къ различнымъ сторонамъ права.

Мы видѣли уже, какимъ образомъ Кумберландъ изъ естественнаго закона выводитъ необходимость собственности. Такъ какъ одни и тѣже тѣлесные предметы не могутъ служить многимъ заразъ, то надобно ограничить ихъ употребленіе, раздѣливъ ихъ и предоставивъ каждому свою часть. А такъ какъ таже потребность продолжается постоянно, то владѣніе черезъ это превращается въ полную собственность. Этимъ способомъ необходимое одному человѣку ограждается отъ нападеній со стороны другихъ; слѣдовательно, сохраняется общій миръ *). Но такое основаніе собственности совершенно недостаточно. Здѣсь упускается изъ виду самое существенное: личная воля и личный трудъ. На этомъ началѣ можно построить развѣ только пользованіе, подчиненное общему благу.

Еще недостаточнѣе приложеніе того же закона къ семейству. И здѣсь, по мнѣнію Кумберланда, общій законъ, требующій разграниченія правъ, ведетъ къ ближайшей связи между родителями и дѣтьми, ибо послѣднія составляютъ какъ бы часть первыхъ **).

---

*) Ch. I, 22, 23; Ch. VII, § 2, 12.

**) Ch. VII, § 10.

Слабость этого довода кидается въ глаза. Отправляясь отъ общей системы разумныхъ существъ, Кумберландъ не въ состояніи былъ понять частные союзы и частныя отношенія, въ которыхъ личныя цѣли и стремленія играютъ главную роль.

Изъ семейной власти Кумберландъ выводитъ и государственную. Отеческая власть, говоритъ онъ, есть первая, установленная самою природою; поэтому она должна служить образцомъ для всѣхъ остальныхъ. Въ первомъ семействѣ заключались и первое государство, и первая церковь. Но такъ какъ семейство — союзъ слишкомъ тѣсный и слабый, то люди, для охраненія естественнаго закона и для достиженія общаго счастія, должны были соединиться въ болѣе обширныя общества. Такъ произошло государство, которое есть общество съ верховною властью. Необходимость его доказывается математически тѣмъ, что при всякомъ соединеніи силъ нужно подчиненіе ихъ единой движущей силѣ. Люди познаютъ эту потребность изъ ежедневнаго опыта; притомъ сама природа дала имъ образецъ въ семейной власти. Цѣль государства есть воздаяніе чести Богу и счастіе людей, то есть, охраненіе закона взаимнаго доброжелательства. Права верховной власти ограничены этими требованіями. Ей не дозволено нарушеніе начала собственности и другихъ естественныхъ законовъ. Однако, если она злоупотребляетъ своимъ правомъ, она не подлежитъ наказанію со стороны подданныхъ. Всякая власть, вообще, можетъ быть сдержана и наказана только высшею властью; но такъ какъ невозможно идти въ безконечность, то необходимо остановиться на какой-нибудь власти, которая будетъ первымъ субъектомъ принудитель-

ной силы, и которая поэтому сама уже не можетъ подлежать принужденію. Отсюда сдѣдуетъ, что цари могутъ быть наказаны только Богомъ; будучи верховными правителями между людьми, они въ Божьемъ государствѣ являются подчиненными *). И здѣсь опять выводы тѣже, что у Гоббеса, за исключеніемъ чисто нравственнаго ограниченія власти естественнымъ закономъ.

Что касается до государственнаго устройства, то Кумберландъ оставляетъ этотъ вопросъ въ сторонѣ, считая его второстепеннымъ. Лучшій въ его глазахъ образъ правленія тотъ, который устроенъ по образцу семейной власти; но люди могутъ жить счастливо и подъ другими формами. Вообще, способъ происхожденія различныхъ государствъ и установленія въ нихъ правительства, по мнѣнію Кумберланда, есть дѣло чисто фактическое. Оно зависитъ отъ свободной воли людей, а потому не можетъ быть выведено изъ началъ разума, но доказывается только историческими свидѣтельствами **). Въ этомъ опять открывается недостаточность основныхъ началъ всего ученія.

Наконецъ, Кумберландъ, сообразно съ своею теоріею, доказываетъ, что всякое меньшее общество ограничивается въ виду бо́льшаго. Поэтому государства не должны дѣлать ничего противнаго международному праву и интересамъ человѣчества ***). Можно было бы ожидать, что Кумберландъ укажетъ на всемірное государство, какъ на единственное разумное

---

*) Ch. IX, Coroll.
**) Introd. § 26.
***) Chap. VI, § 2.

устройство человѣческаго общежитія; однако онъ предоставляетъ это добровольному соглашенію. Люди, говоритъ онъ, могли бы, еслибы хотѣли, соединиться въ одинъ политическій союзъ; но въ настоящее время мы этого не видимъ. Достаточно и того, что всѣ государства образуютъ единое общество подъ управленіемъ единаго царя — Бога *). Такимъ образомъ, юридическія и политическія начала замѣняются здѣсь чисто нравственною связью. Это ближе подходитъ къ существу международныхъ отношеній, но не согласуется съ теоріею Кумберланда, въ которой право, нравственность и политика не отличаются другъ отъ друга, а все вытекаетъ изъ одного общаго закона, подчиняющаго части цѣлому.

Таково ученіе, которое Кумберландъ противопоставилъ Гоббесу. Между тѣмъ какъ демократы, отстаивая свободу, отвергали монархическую власть въ пользу власти народной, защитники нравственнаго закона подчиняли гражданскую власть верховному правителю міра, Богу, и расширяли государство въ болѣе обширный союзъ, обнимающій всѣхъ людей. Но какъ тѣ, такъ и другіе не выходили изъ предѣловъ теоріи общежитія. Мы видѣли, что основныя начала Кумберланда не противорѣчатъ, въ сущности, воззрѣніямъ Гоббеса. Оба, исходя отъ невозможности самосохраненія въ одиночествѣ, всецѣло подчиняли человѣка обществу. У обоихъ господствуетъ одинакое механическое воззрѣніе на человѣческія отношенія и одинакое смѣшеніе юридиче-

*) Chap. VI, § 4.

скаго закона съ нравственнымъ. Оба понимаютъ законъ не иначе, какъ въ видѣ повелѣнія высшей власти. Но Гоббесъ сосредоточивалъ все во власти государственной; у него естественный законъ исчезалъ въ гражданскомъ. Вслѣдствіе этого правомѣрныя отношенія между людьми ограничивались слишкомъ тѣсными предѣлами и получали совершенно произвольный характеръ. Восполняя этотъ недостатокъ, Кумберландъ расширилъ человѣческое общежитіе и возвратилъ естественному закону обязательную его силу. Но такъ какъ онъ въ основаніяхъ своихъ не выходилъ изъ началъ, положенныхъ Гоббесомъ, то онъ самъ неизбѣжно впалъ въ другія противорѣчія. У него самый нравственный законъ получилъ характеръ гражданскаго; вся обязательная его сила заключается въ значеніи его для самосохраненія, а потому зиждется на наградахъ и наказаніяхъ. Но такъ какъ въ нравственномъ мірѣ распредѣленіе наградъ и наказаній далеко не такъ явно, какъ въ государствѣ, то доказательство должно было остаться весьма недостаточнымъ, и Кумберландъ поневолѣ впалъ въ логическій кругъ. Еще недостаточнѣе выводъ личныхъ правъ и государственной власти; все ограничивается самыми общими требованіями общежитія. При всемъ томъ, Кумберланду принадлежитъ существенная заслуга: понимая начало общежитія въ самомъ широкомъ значеніи, онъ указалъ на естественную связь между всѣми разумными существами и на проистекающія отсюда послѣдствія для дѣятельности человѣка. Нѣтъ сомнѣнія, что этотъ элементъ онъ понялъ одностороннимъ образомъ, утверждая, въ видѣ математической аксіомы, что сохраненіе частей всегда зависитъ отъ со-

храненія цѣлаго. Но если люди не до такой степени связаны другъ съ другомъ, какъ предполагаетъ Кумберландъ, если упущенное имъ изъ виду личное начало значительно видоизмѣняетъ эти отношенія, то связь все-таки существуетъ, а потому существуетъ и вытекающій изъ нея законъ взаимнаго доброжелательства. Болѣе съ этой точки зрѣнія нельзя было сдѣлать. Чтобы дать нравственному закону болѣе твердыя основы, надобно было стать на иную почву. Кумберландъ и представляетъ переходъ къ нравственной школѣ, также какъ демократы — къ школѣ индивидуальной.

5. ЛОККЪ.

Мы видѣли у Мильтона стремленіе построить государство на началѣ личной свободы. Это направленіе, вѣчно присущее человѣческой мысли и составляющее необходимое проявленіе одной изъ существенныхъ ея сторонъ, не имѣло однако прочныхъ философскихъ основаній у демократическихъ публицистовъ половины XVII-го вѣка. Чтобы дать ему все то развитіе, къ которому оно было способно, надобно было болѣе глубокимъ анализомъ проникнуть въ природу человѣка, какъ разумнаго существа, и, отправляясь отъ неотъемлемо принадлежащаго ей элемента личной свободы, вывести оттуда коренныя начала государственной жизни. Это сдѣлалъ Джонъ Локкъ, который является такимъ образомъ завершителемъ всего предшествующаго движенія либеральныхъ идей и, вмѣстѣ съ тѣмъ, истиннымъ основателемъ индивидуальной школы. Въ 1689 году, Локкъ издалъ знаменитый свой *Опытъ о чс-*

ловѣческомъ пониманіи (Essay on human understanding), который положилъ начало теоріи сенсуализма. Въ томъ же году онъ напечаталъ и свой *Трактатъ о правительствѣ* (Treatise on government), въ первой части котораго онъ опровергалъ ученіе Фильмера, а во второй излагалъ свои собственные взгляды на происхожденіе и устройство государственной власти. Послѣднее сочиненіе должно остановить на себѣ наше вниманіе; но прежде, нежели мы займемся его разборомъ, необходимо бросить взглядъ на Локкову теорію познанія, которая объясняетъ многое въ его политическихъ воззрѣніяхъ и въ его методѣ.

Локкъ отвергъ ученіе о прирожденныхъ человѣку идеяхъ, которыя признавались, какъ схоластиками, такъ и картезіанцами. Послѣдователямъ этой теоріи онъ возражалъ, что еслибы у человѣка дѣйствительно были подобныя идеи, то онѣ одинаково сознавались бы всѣми; онѣ были бы столь же ясны для ребенка, какъ и для взрослаго. Между тѣмъ, мы видимъ, что именно отвлеченныя аксіомы, которыя всего болѣе считаются прирожденными истинами, всего менѣе сознаются дѣтьми и вообще людьми неразвитыми. Онѣ являются въ человѣкѣ уже плодомъ значительной умственной работы, гораздо позднѣе, нежели непосредственное знаніе вещей. Ясно, слѣдовательно, что начало познанія лежитъ не въ отвлеченныхъ понятіяхъ, а въ наблюденіи надъ частными явленіями, изъ которыхъ извлекаются уже общія идеи. Все человѣческое познаніе основано на опытѣ, отчасти внѣшнемъ, который дается намъ внѣшними чувствами, отчасти внутреннемъ, который пріобрѣтается путемъ рефлексіи или наблюденія надъ дѣй-

ствіями собственнаго нашего ума. Всѣ наши простыя понятія добываются тѣмъ или другимъ способомъ, сложныя же составляются изъ сочетанія простыхъ. Вся дѣятельность разума ограничивается тѣмъ, что онъ усматриваетъ согласіе или несогласіе получаемыхъ извнѣ представленій. Самое точное познаніе дается непосредственнымъ сличеніемъ; но послѣднее не всегда возможно: нерѣдко приходится сопоставлять представленія болѣе или менѣе отдаленныя, которыя не могутъ быть прямо сличены одно съ другимъ. Тогда разумъ ищетъ между ними посредствующихъ звеньевъ, черезъ которыя онъ можетъ произвести требуемое сравненіе. Въ этомъ заключается вся наука. Отсюда слѣдуетъ, что наше знаніе вещей весьма ограничено. Того, что лежитъ въ основаніи явленій, субстанцій, мы вовсе не знаемъ. Наши понятія о субстанціяхъ ничто иное, какъ сочетанія различныхъ наблюдаемыхъ нами свойствъ, которыя мы всѣ приписываемъ неизвѣстной намъ сущности. Поэтому, всѣ наши видовыя и родовыя понятія, насколько они относятся къ субстанціямъ, означаютъ лишь номинальныя, а отнюдь не реальныя сущности.

Такимъ образомъ, Локкъ возвратился къ теоріи средневѣковыхъ номиналистовъ. Послѣ неудачной попытки Гоббеса, онъ снова старался утвердить, на основаніи философскаго анализа мысли, ту методу, на которую Бэконъ голословно указывалъ, какъ на единственный истинный путь къ познанію. Но самый этотъ анализъ доказывалъ всю односторонность этого воззрѣнія. Собственная теорія Локка противорѣчитъ принятымъ имъ началамъ. Изъ его системы очевидно слѣдуетъ, что всякое познаніе

должно идти опытнымъ путемъ, отъ частнаго къ общему. А между тѣмъ, онъ приходитъ къ совершенно противоположному заключенію. Локкъ хорошо видѣлъ, что наведеніемъ мы не получимъ ни понятія о Богѣ, ни нравственныхъ началъ, а въ его глазахъ это были самые важные предметы для человѣческаго размышленія. Онъ видѣлъ также, что математика достигаетъ совершенно точнаго и достовѣрнаго знанія, идя вовсе не опытнымъ путемъ. Поэтому онъ искалъ способа сочетать достовѣрность умозрительныхъ выводовъ съ происхожденіемъ всѣхъ понятій изъ опыта. Этотъ способъ онъ нашелъ въ различіи между субстанціями и признаками или видоизмѣненіями (modi). Субстанцій, по его теоріи, мы не знаемъ, но признаки намъ извѣстны, и отвлекая ихъ отъ предметовъ, мы можемъ составляемыя такимъ образомъ понятія сближать между собою, усматривать ихъ согласіе или несогласіе, и дѣлать отсюда общіе выводы. Такое познаніе будетъ совершенно точно и достовѣрно, ибо оно относится не къ самимъ вещамъ, а къ понятіямъ, составленнымъ собственнымъ нашимъ разумомъ. Мы не утверждаемъ, что вещи имѣютъ именно такія свойства, а говоримъ только, что если онѣ устроены сообразно съ нашими понятіями, то онѣ должны имѣть свойства, вытекающія изъ этихъ понятій. Такъ, напримѣръ, изъ общаго понятія о треугольникѣ мы выводимъ необходимыя его свойства и утверждаемъ, что всякій разъ, какъ вещь будетъ устроена на подобіе треугольника, она должна имѣть эти свойства. Тоже самое относится и къ нравственнымъ началамъ, которыя способны получить такую же достовѣрность, какъ математическія

истины. Такимъ образомъ, если наши понятія о субстанціяхъ представляютъ только номинальную ихъ сущность, то наши понятія о признакахъ представляютъ, напротивъ, самую ихъ реальную сущность, ибо они означаютъ не дѣйствительныя вещи, а лишь понятія, составляемыя нашимъ разумомъ, въ которыхъ мы усматриваемъ согласіе или несогласіе на основаніи чего мы дѣлаемъ достовѣрныя заключенія. Отсюда возможность познанія всеобщихъ и вѣчныхъ истинъ, которое расширяетъ нашъ кругозоръ, тогда какъ наблюденіе частностей всегда остается весьма ограниченнымъ.

Вся эта теорія Локка грѣшитъ кореннымъ противорѣчіемъ. Все человѣческое познаніе выводится изъ опыта, а между тѣмъ, въ результатѣ выходитъ, что высшее познаніе вовсе не опытное, а умозрительное. Разумъ составляетъ себѣ извѣстныя понятія и дѣлаетъ изъ нихъ общіе выводы совершенно независимо отъ вещей. Это предполагаетъ, что понятія разума не суть только представленія внѣшнихъ предметовъ или сочетанія различныхъ, наблюдаемыхъ нами чувственныхъ свойствъ, но имѣютъ свою внутреннюю сущность и свои необходимые законы, которые можно изслѣдовать независимо отъ внѣшняго міра, положеніе, идущее наперекоръ всей теоріи чувственнаго познанія. Міръ мыслей, который сначала являлся только блѣднымъ отпечаткомъ чувственныхъ впечатлѣній, вдругъ оказывается высшею областью, которая раскрываетъ намъ не только случайныя явленія, но вѣчныя истины, недоступныя опыту. Это противорѣчіе неизбѣжно вытекало изъ самой односторонности положенныхъ въ основаніе началъ. Чтобы быть послѣдовательнымъ, надобно

было ограничиваться изслѣдованіемъ фактовъ, а не строить системы. Какъ же скоро требовалось послѣднее, такъ волею или неволею приходилось прибѣгнуть къ умозрѣнію. Теорія Локка признаетъ за разумомъ только способность сравнивать между собою и затѣмъ связывать и раздѣлять полученныя извнѣ представленія. Но здѣсь упускается изъ виду, что разумъ можетъ дѣйствовать единственно на основаніи собственныхъ, присущихъ ему законовъ, которые и указываютъ ему на связь предметовъ. Сознаніе же этихъ законовъ и есть умозрѣніе, которое такимъ образомъ беретъ свое начало не извнѣ, а изъ самаго разума. Это нѣчто больше, нежели внутренній опытъ, то есть, наблюденіе надъ внутренними фактами, которое опять даетъ намъ только случайныя, разрозненныя и непонятныя явленія. Это — самосознаніе единаго разума, то есть, сознаніе имъ необходимыхъ своихъ законовъ и требованій, которые суть вмѣстѣ съ тѣмъ вѣчныя истины, лежащія въ основѣ всякаго бытія. Локкъ исходилъ изъ отрицанія прирожденныхъ идей, но такъ какъ тѣ частные элементы, отъ которыхъ онъ отправлялся, не могли дать ему необходимыхъ началъ познанія, то онъ принужденъ былъ прибѣгнуть къ извороту, несогласному съ коренными его положеніями, и вмѣсто признаваемаго имъ опыта подставить отвергаемое имъ умозрѣніе. Въ сущности, вся теорія Локка ничто иное, какъ одностороннее умозрѣніе. Это — точка зрѣнія не фактическихъ изслѣдователей, а спекулятивныхъ философовъ, которые полагаютъ частныя начала въ основаніе своихъ системъ. Такъ какъ нѣтъ возможности, строго проводя эти начала добыть общее изъ частнаго, то всѣ они неизбѣжно

впадаютъ въ непослѣдовательность, и Локкъ болѣе нежели другіе. Онъ крѣпко держался понятій, которыя не даются опытомъ, а потому принужденъ былъ постоянно пополнять пробѣлы своей системы совершенно произвольными предположеніями.

Разительный примѣръ непослѣдовательности представляетъ у него выводъ идеи Божества. Признавая, съ одной стороны, что всѣ наши понятія о субстанціяхъ не болѣе, какъ имена, изобрѣтенныя для объединенія наблюдаемыхъ нами чувственныхъ явленій, Локкъ сдѣлалъ исключеніе для одной субстанціи, на счетъ которой ни внѣшній, ни внутренній опытъ не даютъ намъ ровно ничего, именно для понятія о Богѣ. Локкъ доказываетъ существованіе Бога чисто умозрительнымъ способомъ, на основаніи отвергаемыхъ имъ аксіомъ. Разумъ убѣждаетъ насъ, что есть первоначальная, существующая отъ вѣчности причина всѣхъ вещей, что эта причина всемогуща, потому что все отъ нея произошло, и разумна, потому что въ дѣйствіи не можетъ быть ничего, чего бы не было въ причинѣ. Такимъ образомъ, здѣсь является понятіе объ извѣстной субстанціи и необходимыхъ ея свойствахъ, добытое отнюдь не наблюденіемъ, а чисто путемъ умозаключеній, основанныхъ на требованіяхъ разума, между тѣмъ какъ Локкъ утверждаетъ въ другихъ мѣстахъ, что общія положенія разума не даютъ намъ ни малѣйшаго права дѣлать заключенія о томъ, что существуетъ внѣ насъ.

Идея Божества служитъ для Локка основаніемъ нравственнаго закона. И здѣсь является противорѣчіе между двоякимъ путемъ познанія. Согласно съ своей теоріею, Локкъ производитъ понятіе о добрѣ

и злѣ изъ чувствъ удовольствія и страданія, которыя сопровождаютъ какъ внѣшнія, такъ и внутреннія ощущенія. Добромъ называется то, что производитъ удовольствіе или уменьшаетъ страданіе; зломъ то, что имѣетъ обратное дѣйствіе *). Высшая степень удовольствія, къ которой люди способны, называется счастіемъ, и это единственное, что движетъ желаніями человѣка. Все это однако понятія относительныя, ибо предметы, производящіе удовольствіе или страданіе, называются добромъ или зломъ вслѣдствіе сравненія ихъ другъ съ другомъ **). Съ этимъ въ связи находится и понятіе о добрѣ и злѣ нравственномъ. Вообще, нравственнымъ отношеніемъ называется согласіе или несогласіе добровольныхъ человѣческихъ дѣйствій съ извѣстнымъ правиломъ, на основаніи котораго они обсуждаются. Поэтому, нравственное добро или зло будетъ состоять въ согласіи или несогласіи нашихъ добровольныхъ дѣйствій съ извѣстнымъ закономъ, въ силу котораго причиняется намъ удовольствіе или страданіе властью законодателя. Это удовольствіе и это страданіе, сопровождающія исполненіе или неисполненіе закона, называются наградою и наказаніемъ. Слѣдовательно, всякій законъ предполагаетъ награду и наказаніе; иначе это было бы пустое правило, неспособное двигать волею разумнаго существа ***).

Все это ученіе составляетъ чистое слѣдствіе сенсуализма. Но совсѣмъ другое оказывается въ приложеніи его къ различнымъ видамъ закона. Этихъ

---

*) Essay on H. U., B. II, ch. 20, § 2.
**) Ibid. ch. 21, §§ 41, 42.
***) Ess. on H. U., B. II, ch. 28, §§ 4—6.

видовъ Локкъ принимаетъ три: законъ божественный, гражданскій и законъ общественнаго мнѣнія. Первый становится извѣстнымъ человѣку или посредствомъ разума или чрезъ особое откровеніе. Что же открываетъ намъ разумъ на этотъ счетъ? Нѣтъ сомнѣнія, говоритъ Локкъ, что Богъ далъ людямъ правило, съ которымъ они должны сообразовать свои дѣйствія. Онъ имѣетъ на то право, ибо мы — его твореніе; въ немъ есть мудрость и благость для направленія нашихъ дѣйствій къ наилучшей цѣли; наконецъ, какъ всемогущее Существо, онъ можетъ охранять свой законъ наградами и наказаніями, какъ въ настоящей жизни, такъ и въ будущей. Въ этомъ заключается истинная проба нравственной правоты; сравнивая свои дѣйствія съ этимъ закономъ, люди считаютъ ихъ долгомъ или грѣхомъ, смотря по тому, способны ли они доставить имъ счастіе или несчастіе изъ рукъ Творца *).

Здѣсь уже, очевидно, награды и наказанія составляютъ только предполагаемое послѣдствіе нашихъ дѣйствій, ибо они не связаны непосредственно съ исполненіемъ или нарушеніемъ закона; изъ опыта мы объ нихъ ничего не знаемъ, и данное Богомъ правило открывается намъ не изъ нихъ. Самъ Локкъ понимаетъ это такимъ образомъ, вслѣдствіе чего онъ утверждаетъ, что нравственность основана на *необходимыхъ отношеніяхъ*, которыя могутъ быть доказаны съ такою же достовѣрностью, какъ математическія истины, именно на отношеніи понятія о Богѣ какъ высшемъ Существѣ, всемогущемъ, благомъ и премудромъ, къ понятію о человѣкѣ, какъ зависи-

*) Ess. on H. Und., B. II, ch. 28, § 7.

момъ отъ него разумномъ твореніи *). Слѣдовательно, источникомъ нравственныхъ опредѣленій является уже не внѣшнее ощущеніе, а умозрительное понятіе о необходимыхъ отношеніяхъ; связью же между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ становится внѣшнее понятіе о законѣ, какъ о предписаніи высшаго, понятіе, которое однако, въ приложеніи къ Божеству, выводится не изъ опыта, а единственно изъ требованій разума.

Несовмѣстимость всѣхъ этихъ началъ другъ съ другомъ повела къ тому, что одни послѣдователи Локка приняли за основаніе нравственности одни внѣшнія ощущенія, другіе познаніе необходимаго отношенія вещей; третьи, наконецъ, отвергнувъ послѣднее, какъ несогласное съ сенсуализмомъ, остановились на непосредственномъ внутреннемъ чувствѣ. Понятіе же о законѣ, какъ предписаніи высшей власти, было одинаково всѣми оставлено. Локкъ въ этомъ отношеніи стоитъ еще на одинаковой почвѣ съ своими предшественниками, которые выводили естественное право изъ воли Божьей.

Втораго рода правило, законъ гражданскій, установляется государственною властью и охраняется наградами и наказаніями видимыми и немедленно слѣдующими за дѣйствіемъ, вслѣдствіе чего всякій долженъ его исполнять. Наконецъ, въ законѣ третьяго рода, въ томъ, который установляется общественнымъ мнѣніемъ, наградою или наказаніемъ служитъ похвала или порицаніе со стороны другихъ, что составляетъ весьма сильное побужденіе для человѣческой воли. На этомъ основаны понятія о

*) Ibid. B. IV, ch. 3, § 18.

добродѣтели и порокѣ, понятія относительныя, какъ явствуетъ изъ того, что въ одномъ мѣстѣ считается добродѣтелью то, что въ другомъ называется порокомъ *).

Таковы положенія Локка относительно нравственности. Изъ этого видно, что опытное, чисто личное начало удовольствія и страданія ведетъ лишь къ необходимости предположить, какъ основаніе нравственности, начала вовсе не опытныя. Чтобы воздержать людей отъ дѣйствій, къ которымъ влекутъ ихъ удовольствія и страданія, надобно умозрѣніемъ вывести понятіе о верховномъ законодателѣ, предписывающемъ людямъ извѣстныя правила и охраняющемъ эти правила посредствомъ наградъ и наказаній. Очевидно, что все это положенія отнюдь не вытекающія изъ коренныхъ началъ системы, но являющіяся, напротивъ, восполненіемъ односторонней точки зрѣнія. Можно характеризовать это ученіе, какъ индивидуализмъ, сдержанный подчиненіемъ волѣ Божьей.

Посмотримъ теперь, какъ эти воззрѣнія прилагаются къ политикѣ. И здѣсь мы увидимъ чисто умозрительное построеніе теоріи на основаніи индивидуализма, восполняемаго произвольными предположеніями.

Мы не станемъ говорить о первой части *Трактата о Правительствѣ*, заключающей въ себѣ опроверженіе теоріи Фильмера, который производилъ государства изъ отеческой власти, унаслѣдованной отъ Адама. Вторая часть имѣетъ гораздо болѣе значенія. Здѣсь Локкъ ставитъ себѣ задачею изслѣдо-

*) Essay on H. Und., B. II, ch. 28, §§ 9—11.

вать происхожденіе, объемъ и цѣль государственной власти. Въ противоположность Фильмеру, онъ строго отличаетъ ее отъ власти отеческой. Государственная власть, по его опредѣленію, есть право установлять законы, охраняемые наказаніями, для устройства и огражденія собственности, а также употреблять общественныя силы для исполненія этихъ законовъ и для защиты отъ внѣшнихъ нападеній, притомъ единственно во имя общаго блага*). Подъ именемъ собственности Локкъ разумѣетъ не одно только владѣніе вещами, а все, что принадлежитъ человѣку — жизнь, свободу, имущество, однимъ словомъ, всѣ его права**). Откуда же происходитъ подобная власть?

Локкъ, въ своемъ изслѣдованіи, идетъ тѣмъ же путемъ, какъ и всѣ его современники. Чтобы понять истинное происхожденіе государственной власти, говоритъ онъ, надобно взглянуть на то состояніе, въ которомъ люди находятся по своей природѣ. Прежде всего, это — состояніе полной свободы: люди могутъ направлять свои дѣйствія и распоряжаться своимъ лицемъ и имуществомъ по своему изволенію, въ границахъ естественнаго закона, не спрашивая ничьего разрѣшенія и не завися отъ воли какого бы то ни было человѣка***). Замѣтимъ, что Локкъ, вообще, понимаетъ свободу единственно, какъ свободу внѣшнюю, то есть, какъ право дѣлать то, что хочешь, независимо отъ чужой воли. Свободу внутреннюю, или свободу воли онъ совершенно от-

---

*) Treatise on Government, ch., I, § 3.
**) Treat. on Gov., ch., VII, § 87.
***) Ib. ch. II, § 4.

вергаетъ, считая даже вопросъ о ней неумѣстнымъ *) Внѣшнюю же свободу онъ считаетъ основаніемъ всѣхъ другихъ правъ человѣка **).

Съ свободою связано и равенство. Состояніе природы есть состояніе полнаго равенства; тутъ и власть и судъ могутъ быть только взаимны, такъ что ни одинъ человѣкъ не имѣетъ ихъ въ большей степени, нежели другой. Это слѣдуетъ изъ того, что всѣ сотворены одинакой породы и чина, всѣ рождены для пользованія одними и тѣми же благами природы и для употребленія однѣхъ и тѣхъ же способностей, а потому всѣ равны между собою. Люди не подчиняются одинъ другому, развѣ если Творецъ, явнымъ и несомнѣннымъ выраженіемъ своей воли, дастъ одному власть надъ другимъ ***). Это равенство не относится впрочемъ ко всѣмъ свойствамъ человѣка: одинъ можетъ превосходить другаго лѣтами, способностями, добродѣтелью; рожденіе и полученныя благодѣянія могутъ обязывать человѣка въ отношеніи къ другому. Естественное равенство, о которомъ здѣсь идетъ рѣчь, есть только равное право каждаго на свою свободу, безъ всякаго подчиненія другому ****).

Нечего распространяться о томъ, что всѣ эти положенія Локка чисто умозрительныя. Исходною точкою служитъ здѣсь отвлеченная природа человѣка, помимо всѣхъ жизненныхъ условій, и сущностью этой природы полагается голое понятіе объ особи, принадлежащей къ одному разряду съ другими, то

*) Essay on H. U., B. II, ch. 21, §§ 8—14.
**) Treat. on Gov., ch. III, § 17.
***) Treat on Gov., ch. II, § 4.
****) Ib. ch. VI, § 54.

есть, о человѣческомъ атомѣ. Локкъ забываетъ при этомъ, что онъ самъ объявлялъ всѣ наши родовыя и видовыя понятія о субстанціяхъ чисто номинальными и утверждалъ, что всѣ наши заключенія о субстанціяхъ ничто иное, какъ мечты. Здѣсь, напротивъ, онъ полагаетъ родовое понятіе о человѣкѣ въ основаніе всѣхъ своихъ выводовъ и, въ добавокъ, ставитъ свой атомъ въ такое состояніе, о которомъ опытъ не даетъ намъ ни малѣйшихъ указаній. Правда, онъ ссылается для примѣра на отношенія государей, которые находятся въ естественномъ состояніи, не будучи подчинены никому; но этотъ примѣръ касается не разрозненныхъ лицъ, а цѣлыхъ обществъ, во главѣ которыхъ стоятъ государи. Онъ указываетъ и на то, что люди могутъ встрѣтиться на пустынномъ островѣ; но и этого слишкомъ недостаточно для утвержденія, что всѣ люди, по своей природѣ, находятся въ этомъ состояніи и остаются въ немъ, пока они по собственной волѣ не сдѣлаются членами какого-нибудь государства *).

Локкъ и въ естественномъ состояніи не считаетъ однако свободы безграничною. Мы видѣли, что онъ дѣлаетъ здѣсь существенную оговорку: «въ предѣлахъ естественнаго закона». Вообще, свобода, по его понятіямъ, не есть изъятіе отъ закона; это — власть располагать своимъ лицемъ и имуществомъ въ границахъ закона, подъ которымъ живетъ человѣкъ, не подчиняясь только чужому произволу. Такое подчиненіе закону, говоритъ Локкъ, совершенно необходимо для самой свободы. Послѣдняя существуетъ только тамъ, гдѣ ею управляетъ законъ,

*) Ib. ch. II, §§ 14, 15.

ибо иначе никто бы не былъ изъятъ отъ чужаго насилія. Законъ, слѣдовательно, въ сущности не ограничиваетъ, а охраняетъ и расширяетъ свободу *). Такимъ образомъ, и въ состояніи природы естественный законъ обязываетъ всѣхъ людей. Этотъ законъ есть разумъ, который показываетъ человѣку, что такъ какъ всѣ свободны и равны между собою, то никто не долженъ наносить вреда другому. Ибо всѣ мы — созданія всемогущаго и премудраго Творца, всѣ — слуги верховнаго властителя, посланные въ міръ по его приказанію и для его цѣлей; всѣ мы принадлежимъ не себѣ, а ему. Поэтому никто не въ правѣ посягать даже на собственное существованіе, произвольно оставляя назначенное ему мѣсто на землѣ, а тѣмъ менѣе на чужую жизнь или на то, что сохраняетъ эту жизнь, то есть, на свободу, здоровье, члены и имущество другихъ. Напротивъ, каждый обязанъ, насколько отъ него зависитъ, сохранять не только себя, но и весь человѣческій родъ **).

Отсюда Локкъ выводитъ право каждаго, въ состояніи природы, наказывать всякое нарушеніе естественнаго закона. Это явствуетъ изъ того, что естественный законъ, какъ и всякій другой, былъ бы совершенно безполезенъ, еслибы никто не имѣлъ права приводить его въ исполненіе, наказывая нарушителей установленныхъ имъ правилъ. Но если подобное право принадлежитъ одному человѣку, то, въ силу всеобщаго равенства, оно принадлежитъ одинаково всѣмъ. Нарушая естественный законъ, преступникъ тѣмъ самымъ заявляетъ, что онъ хочетъ

*) Treat. on. Gov., ch. VI, § 57.
**) Treat. on Gov., ch. II, § 6.

жить по иному правилу, нежели то, которое установлено для охраненія всего человѣчества. Слѣдовательно, это — преступленіе противъ всего человѣческаго рода, а такъ какъ каждый имѣетъ право охранять весь человѣческій родъ, то каждому принадлежитъ право наказывать всѣ преступленія. Въ доказательство, Локкъ ссылается на право государей наказывать иностранцевъ, находящихся на ихъ территоріи. Иностранецъ не связанъ подданствомъ; слѣдовательно, къ нему не приложимы тѣ права, которыя князь получаетъ въ силу договора съ подданными, а потому право наказывать можетъ быть здѣсь объяснено не иначе, какъ первоначальнымъ правомъ каждаго наказывать нарушителей естественнаго закона *).

Вся эта теорія Локка основана на софизмахъ. Точкою отправленія служитъ опять внѣшнее понятіе о законѣ, какъ о предписаніи высшаго, охраняемомъ наградами и наказаніями. Но Локкъ забываетъ, что, по собственному его предположенію, установленный Богомъ законъ охраняется наказаніями, налагаемыми самимъ Богомъ, а отнюдь не людьми. Здѣсь же онъ совершенно произвольно даетъ каждому право защищать силою не только себя, но и весь человѣческій родъ. Локкъ возводитъ это даже въ обязанность. Между тѣмъ, если даже принять недоказанное положеніе, что мы принадлежимъ не себѣ, а Богу, то все же изъ этого не выходитъ, что мы обязаны не только воздерживаться отъ нанесенія вреда другимъ, но и отстранять отъ другихъ всякій вредъ. Примѣръ, приведенный Лок-

*) Treat. on Gov., ch. II, §§ 7—9.

комъ, вовсе не можетъ служить доказательствомъ такого положенія: государь наказываетъ иностранца за нарушеніе не естественнаго, а гражданскаго закона, дѣйствующаго въ предѣлахъ территоріи. Вступая въ чужую область, иностранецъ добровольно подчиняетъ себя господствующимъ въ ней законамъ и на этомъ основаніи подвергается наказанію. Такимъ образомъ, весь этотъ тезисъ поддерживается то богословскими гипотезами, не имѣющими корня въ системѣ, то невѣрными ссылками на факты. Дѣло въ томъ, что Локкъ, исходя отъ индивидуальнаго начала, хочетъ всѣ права государственной власти, въ томъ числѣ и право наказанія, произвести изъ правъ, принадлежащихъ каждому отдѣльному лицу въ естественномъ состояніи, а для этого нужно было, посредствомъ софистическихъ изворотовъ, приписать каждому право охранять весь человѣческій родъ.

Отъ состоянія природы Локкъ отличаетъ состояніе войны. Въ первомъ, по самой его сущности, господствуютъ миръ и взаимное доброжелательство; второе же проистекаетъ изъ нарушенія законовъ, охраняющихъ первое. Здѣсь каждый имѣетъ право не только защищать себя, но и уничтожать то, что грозитъ ему гибелью. Въ состояніи войны человѣкъ имѣетъ такое же право убить врага, посягающаго на его жизнь, какъ и дикаго звѣря. Тоже право принадлежитъ ему относительно всякаго, кто нападаетъ на его свободу, ибо, такъ какъ свобода есть основаніе всѣхъ другихъ правъ, то всегда можно предположить, что посягающій на нее хочетъ отнять и все остальное. Это право войны, основанное на самозащитѣ, остается и въ гражданскомъ состоя-

ніи, въ томъ случаѣ, когда установленный судья, очевиднымъ извращеніемъ законовъ, вмѣсто того, чтобы охранять человѣка, грозитъ ему гибелью. Но обыкновенно, въ гражданскомъ состояніи, война прекращается рѣшеніемъ высшаго судьи. Въ естественномъ же состояніи, гдѣ нѣтъ судьи, она продолжается до тѣхъ поръ, пока нападающій не будетъ уничтоженъ, или пока онъ не предложитъ справедливыхъ условій мира *). Война можетъ кончиться порабощеніемъ одного лица другому; но рабство, въ сущности, есть ничто иное, какъ продолженіе состоянія войны. Свобода отъ произвольной власти тѣсно связана съ самымъ сохраненіемъ человѣка, а такъ какъ никто не имѣетъ права произвольно располагать своею жизнью, которая принадлежитъ Богу, то никто не имѣетъ права вполнѣ отчуждать и свою свободу, давши другому надъ собою право жизни и смерти. Единственное, что можетъ имѣть мѣсто, это — договоръ, подчиняющій одного ограниченной власти другаго; но это — не настоящее рабство **). Такимъ образомъ, опять во имя религіозной гипотезы, Локкъ утверждаетъ неотчуждаемость человѣческой свободы. Слабость этого довода слишкомъ очевидна.

Кромѣ свободы, человѣку въ естественномъ состояніи принадлежитъ и собственность. Богъ далъ землю всѣмъ людямъ вообще, но такъ какъ каждый пользуется ею лично, то необходимо какое-нибудь начало для присвоенія вещей. Это начало лежитъ въ трудѣ; имѣя исключительное право на свое лице, человѣкъ имѣетъ такое же право и на свой трудъ.

*) Treat. on. Gov., ch. III, §§ 16—20.

**) Ibid. ch. IV, § 23.

Поэтому все, что добывается трудомъ, становится его собственностью, ибо съ этимъ соединена часть его естества. Это относится не только къ движимымъ вещамъ, которыя человѣкъ потребляетъ, но и къ почвѣ, изъ которой онъ извлекаетъ свое пропитаніе. Влагая въ нее свой трудъ, человѣкъ дѣлаетъ ее своимъ личнымъ достояніемъ. И этимъ онъ не только не стѣсняетъ другихъ, а напротивъ, умножаетъ общее достояніе, ибо обработанная земля приноситъ несравненно болѣе, нежели необработанная. Трудъ такъ плодотворенъ, что если мы станемъ разбирать, откуда происходятъ полезные человѣку предметы, то увидимъ, что изъ нихъ девяносто девятью сотыми мы обязаны труду, и только одною сотою природѣ *).

Производя такимъ образомъ собственность изъ труда, Локкъ дѣлаетъ однако весьма существенную оговорку. Человѣкъ, говоритъ онъ, не въ правѣ присвоивать себѣ вещи, не оставляя ничего другимъ. Тотъ самый законъ природы, который далъ человѣку собственность, полагаетъ ей и границы. Эти границы заключаются въ размѣрахъ труда и потребленія. Давши человѣку право обращать вещи въ свою пользу, Богъ не далъ ему права уничтожать ихъ произвольно. Поэтому человѣкъ можетъ присвоить себѣ только то, что онъ въ состояніи потребить. Если же онъ беретъ болѣе, и вещи у него портятся, то онъ тѣмъ самымъ становится преступникомъ противъ другихъ, которыхъ онъ лишилъ имущества, а потому онъ можетъ быть справедливо наказанъ. Относительно же земли, человѣкъ

*) Ibid. ch. IV, §§ 26, 27, 32, 33, 40.

имѣетъ право завладѣть такимъ количествомъ, какое онъ въ состояніи обработать. Но и здѣсь онъ становится преступникомъ, если онъ подвергаетъ порчѣ произведенія почвы *). Таковъ естественный законъ. Локкъ утверждаетъ, что этотъ законъ могъ бы существовать даже и въ настоящее время, еслибы изобрѣтеніе денегъ не дало собственности бо̀льшихъ размѣровъ. Чтобы недать портиться вещамъ, на что онъ не имѣлъ права, человѣкъ старался мѣнять предметы, подверженные тлѣнію, на болѣе прочные, которые могли бы быть долго сберегаемы. Отсюда цѣнность золота и серебра, которыя стали орудіями обмѣна. Накопленіе же драгоцѣнныхъ металловъ въ однѣхъ рукахъ повело къ неравенству состояній, ибо черезъ это каждый получилъ возможность держать у себя гораздо болѣе вещей, нежели сколько было нужно для его потребленія **).

И эта теорія не выдерживаетъ критики. Заслуга Локка заключается въ томъ, что онъ указалъ на трудъ, какъ на основаніе собственности; но упустивъ изъ виду другой ея источникъ, завладѣніе, онъ пришелъ къ совершенно невѣрнымъ заключеніямъ. Это опять произошло отъ того, что онъ, въ противорѣчіе съ собственнымъ взглядомъ, отправился отъ общаго начала, а не отъ личнаго, между тѣмъ какъ здѣсь именно послѣднее всего болѣе было приложимо. Вмѣсто того, чтобы изъ личной свободы, несомнѣнно составляющей источникъ всѣхъ частныхъ отношеній, вывести *одинаков* право каждаго на вещи, которыя не состоятъ въ чужомъ вла-

*) Treat. on Gov., ch. IV, §§ 31, 32, 38.
**) Ibid. §§ 36, 46, 47, 50.

дѣніи, онъ предположилъ *общее*, дарованное Богомъ право всѣхъ, при чемъ каждому достается своя доля, сообразно съ трудомъ и потребленіемъ. Отсюда совершенно произвольное положеніе, что человѣкъ не имѣетъ права допускать порчу усвоенныхъ имъ вещей, положеніе, которое дѣлаетъ сбереженіе невозможнымъ, ибо никогда нельзя ручаться, что сбереженная вещь не испортится. И здѣсь, какъ и въ приложеніи къ свободѣ, мы видимъ индивидуализмъ, сдержанный подчиненіемъ предполагаемой волѣ Божьей.

Въ естественномъ состояніи является не только собственность, но и родительская власть. Локкъ сознается, что на дѣтей не распространяется то начало полнаго равенства, которое выставлялось выше, какъ существенная принадлежность состоянія природы; но дѣти рождены для того, чтобы пользоваться равенствомъ впослѣдствіи. Локкъ объясняетъ это тѣмъ, что свобода, а вмѣстѣ съ нею и равенство, предполагаютъ сознаніе охраняющаго ихъ закона, а такъ какъ этотъ законъ открывается разумомъ, то они могутъ принадлежать только лицу, вполнѣ обладающему разумомъ, чего нельзя сказать о дѣтяхъ. Мы рождаемся свободными и разумными существами, но это не означаетъ непосредственнаго обладанія свободою и разумомъ, а только возможность пріобрѣсти то и другое съ лѣтами. Такимъ образомъ, прирожденная человѣку свобода совмѣстна съ родительскою властью, которая основана на обязанности родителей заботиться о дѣтяхъ, пока они малолѣтны *).

*) Treat. on Gov., ch., VI, §§ 55, 57, 58, 61.

Эта власть одинаково принадлежитъ отцу и матери. Она простирается единственно на то, что нужно для прокормленія и воспитанія дѣтей, и прекращается, когда ребенокъ достигаетъ совершенолѣтія. Какъ скоро онъ получилъ полное обладаніе своимъ разумомъ, онъ становится такимъ же полноправнымъ лицемъ, какъ и его отецъ. Это не избавляетъ дѣтей отъ обязанности уваженія и благодарности къ родителямъ, но изъ уваженія и благодарности не рождается власть*). Родители имѣютъ и другой способъ вліянія на дѣтей, а именно, посредствомъ передачи имъ наслѣдства. А такъ какъ наслѣдованіе поземельной собственности дѣлаетъ новаго владѣльца подданнымъ того государства, въ которомъ лежитъ земля, то многіе полагаютъ, что родители имѣютъ право подчинять дѣтей своихъ тому правительству, котораго они сами состоятъ подданными. Но это несправедливо, ибо дѣти, будучи такъ же полноправны, какъ и родители, не могутъ быть подчинены какому бы то ни было правительству безъ своего собственнаго согласія. Если же они, принимая наслѣдство, вступаютъ въ подданство, то они дѣлаютъ это добровольно. Изъ всего этого ясно, говоритъ Локкъ, что родительская власть никоимъ образомъ не должна смѣшиваться съ властью гражданскою. Онѣ основаны на разныхъ началахъ и имѣютъ различное устройство и различныя цѣли. Однако, въ первобытномъ состояніи людей, отцамъ легко было превратиться въ государей. Такъ какъ достигшимъ совершеннолѣтія дѣтямъ трудно было жить безъ всякаго правленія, то

*) Ibid. §§ 65, 66.

всего естественнѣе было оставить власть за родителями. Такимъ образомъ, незамѣтно, въ силу молчаливаго согласія дѣтей, отцы семействъ могли сдѣлаться князьями и основать наслѣдственныя или выборныя монархіи *).

Нельзя не замѣтить, что въ выводѣ родительской власти Локкъ прибѣгаетъ къ тому самому началу, противъ котораго была направлена вся его теорія познанія. Онъ отвергъ прирожденныя идеи на томъ основаніи, что ихъ не сознаютъ дѣти. На это Лейбницъ справедливо возражалъ, что присущія разуму идеи сознаются имъ не вдругъ, а только по мѣрѣ развитія. Здѣсь же самъ Локкъ утверждаетъ, что разумъ, свобода и равенство прирождены дѣтямъ, хотя послѣдніе ими не пользуются, а пріобрѣтаютъ ихъ только позднѣе, съ полнымъ развитіемъ способностей. Тутъ не было инаго способа отстоять свободу и равенство, а потому Локкъ принужденъ былъ сдѣлать эту уступку. Но спрашивается: если это не абсолютныя начала, вѣчно и въ одинакой степени присущія человѣку, какъ человѣку, если возрастъ уменьшаетъ ихъ значеніе, то почему же не другія условія: полъ, воспитаніе, большее или меньшее развитіе ума, которое, въ свою очередь, зависитъ отъ матеріальныхъ средствъ, отъ общественнаго положенія, отъ занятій, отъ назначенія въ жизни? На эти вопросы индивидуализмъ не можетъ дать отвѣта. Онъ въ основаніе всего общественнаго зданія полагаетъ отвлеченныя, а потому безусловныя понятія свободы и равенства, и когда приходится дѣлать исключенія, онъ дѣлаетъ ихъ, уступая

*) Treat. on Gov., ch. VI, §§ 71—76.

очевидной необходимости и не заботясь о томъ, что подобныхъ исключеній можетъ быть много.

Изслѣдованіе свойствъ родительской власти приводитъ Локка къ ученію о государствѣ. Послѣднее образуется тамъ, гдѣ свободные люди отказываются отъ права самимъ защищать свое достояніе и наказывать нарушителей закона, предоставляя это цѣлому обществу. Вслѣдствіе того, государство получаетъ власть: 1) издавать законы, опредѣляющіе размѣры наказаній за различныя преступленія, то есть, власть законодательную; 2) наказывать преступленія, совершаемыя членами союза, то есть, власть исполнительную; 3) наказывать обиды, наносимыя союзу внѣшними врагами, то есть, право войны и мира. Все это, однако, дается ему единственно для охраненія достоянія гражданъ. Послѣдніе, съ своей стороны, ставятъ всѣ свои силы въ распоряженіе общественной власти, для исполненія ея велѣній. Но въ сущности, эти велѣнія суть собственныя рѣшенія каждаго, ибо они произносятся или имъ самимъ, какъ членомъ общества, или его представителями. Этимъ способомъ, то есть, передачею цѣлому обществу права исполнять естественный законъ, свободные люди образуютъ единый народъ, состоящій подъ единою верховною властью. Установляя судью для рѣшенія споровъ и для наказанія обидъ, они тѣмъ самымъ изъ естественнаго состоянія переходятъ въ гражданское *).

Такого рода отреченіе отъ естественныхъ правъ можетъ произойти только въ силу согласія всѣхъ. Каждый при этомъ обязывается подчиняться рѣ-

*) Treat. on Gov., ch. VII, §§ 87—89.

шеніямъ большинства, ибо союзъ, будучи единымъ тѣломъ, долженъ имѣть единую волю, и эта воля можетъ быть только выраженіемъ преобладающей силы, то есть, большинства гражданъ, входящихъ въ составъ государства. Безъ такого подчиненія союзъ былъ бы невозможенъ. Такимъ образомъ, единственное правомѣрное основаніе всякой государственной власти заключается въ согласіи свободныхъ лицъ подчинить свою волю рѣшенію большинства *).

Противъ этого возражаютъ: 1) что въ исторіи нѣтъ примѣровъ правительствъ, возникшихъ этимъ способомъ; 2) что такъ какъ всѣ люди рождаются подданными извѣстнаго правительства, то они не въ правѣ воздвигать другое.

Что касается до перваго возраженія, то исторія мало говоритъ о происхожденіи государствъ, потому что она застаетъ народы уже соединенными въ политическія тѣла. Однако, примѣры Рима, Венеціи, колоній, основанныхъ въ новыхъ странахъ, показываютъ, что есть государства, которыя произошли этимъ путемъ, а такъ какъ разумъ говоритъ намъ, что всѣ люди по природѣ свободны, то очевидно, что это и есть правомѣрный способъ установленія политическихъ союзовъ **). Локкъ признаетъ однако, не совсѣмъ согласно съ предъидущими положеніями, что первоначально власть была большею частью единоличная. Она установилась отчасти вслѣдствіе привычки дѣтей подчиняться отцу, отчасти вслѣдствіе простоты этой формы и отсутствія злоупо-

*) Ibid. §§ 95—99.

**) Treat. on Gov., ch. VII, §§ 101—104.

требленій въ первобытныя времена, отчасти, наконецъ, вслѣдствіе потребности единаго вождя противъ внѣшнихъ враговъ. Впослѣдствіи же, когда злоупотребленія заставили гражданъ обратить вниманіе на невыгоды подобнаго правленія, народъ сталъ думать о средствахъ положить ему границы. Какъ бы то ни было, говоритъ Локкъ, тамъ, гдѣ государство образовалось мирнымъ путемъ, эта первоначальная монархическая власть могла установиться не иначе, какъ въ силу согласія гражданъ *). Замѣтимъ съ своей стороны, что во всякомъ случаѣ это не означаетъ подчиненія отдѣльныхъ лицъ волѣ большинства.

Въ отвѣтъ на второе возраженіе, Локкъ вовсе не признаетъ, что дѣти рождаются подданными какого бы то ни было государства. Отецъ можетъ дать обѣщаніе только за себя, а никакъ не за свое потомство. Всѣ люди, по природѣ, свободны, и никакая земная сила не можетъ заставить ихъ подчиниться чужой власти иначе, какъ съ собственнаго согласія. Пока дѣти несовершеннолѣтни, они состоятъ подъ опекою родителей; какъ же скоро они достигли зрѣлаго возраста, они должны сами заявить, къ какому государству они хотятъ принадлежать. Согласіе можетъ быть двоякаго рода: тайное и явное. Первое выражается тѣмъ, что лице вступаетъ въ обладаніе извѣстною частью государственной территоріи, или даже просто живетъ въ предѣлахъ государства; черезъ это оно подчиняется его законамъ. Но въ этомъ случаѣ подданство продолжается, только пока владѣлецъ или житель пользуется

*) Ib. §§ 110—112.

выгодами своего положенія; оно прекращается, какъ скоро онъ отказывается отъ владѣнія или выѣзжаетъ изъ страны. Такимъ образомъ, этотъ способъ подчиненія не дѣлаетъ еще человѣка настоящимъ членомъ общества. Для этого нужно постоянное подданство, а оно установляется только въ силу формальнаго обязательства, которое человѣкъ, разъ давши слово, не можетъ уже нарушить. Итакъ, свободное лице не иначе дѣлается членомъ общества и подданнымъ государства, какъ въ силу явнаго выраженія своей воли *).

Мы видимъ здѣсь полное развитіе индивидуальныхъ началъ. Человѣкъ является въ свѣтъ вооруженный всѣми правами, но безъ всякой органической связи съ окружающимъ міромъ. Чтобы подчинить его общественной власти и законамъ, нужно формальное его согласіе. И это происходитъ не только въ первобытныя времена, но постоянно. Послѣдовательно развивая свою мысль, Локкъ не признаетъ дѣтей гражданами какого бы то ни было государства; они состоятъ только подъ опекою родителей. Между тѣмъ, это положеніе очевидно заключаетъ въ себѣ несообразность. Если дѣти не принадлежатъ ни къ какому государству, то они находятся въ естественномъ состояніи; а въ естественномъ состояніи охраненіе правъ и законовъ предоставляется доброй волѣ каждаго. Спрашивается: какимъ образомъ могутъ дѣти пользоваться опекою, получать воспитаніе, пріобрѣтать наслѣдство, владѣть имуществомъ, иначе какъ на основаніи законовъ того государства, къ которому они принад-

*) Treat. on Gov., ch. VII, §§ 113—122.

лежатъ по рожденію? Поэтому всѣ законодательства въ мірѣ признаютъ рожденіе за основаніе подданства и вслѣдствіе того оказываютъ покровительство всѣмъ своимъ подданнымъ, малолѣтнымъ также какъ совершеннолѣтнимъ. Между тѣми и другими нѣтъ никакой разницы. Если же государства даютъ защиту и иностранцамъ, находящимся на ихъ территоріи, то это происходитъ въ силу взаимности; послѣдніе считаются гражданами другаго государства, а отнюдь не людьми, обрѣтающимися въ естественномъ состояніи, то есть, не подчиненными никому на свѣтѣ. Кто пользуется покровительствомъ гражданскихъ законовъ, тотъ тѣмъ самымъ отказывается отъ самоуправства и предоставляетъ употребленіе силы общественной власти, слѣдовательно, тѣмъ самымъ, слѣдуя теоріи Локка, становится членомъ государства. Мысль Локка имѣетъ то существенное значеніе, что государство, какъ и всякій другой человѣческій союзъ, должно заключать въ себѣ элементъ свободы, выражающійся въ сознательномъ и добровольномъ подчиненіи лицъ. Но когда этотъ элементъ понимается одностороннимъ образомъ, какъ единственное основаніе всего зданія, когда отрицается сознаніе высшей обязанности къ тому союзу, котораго человѣкъ состоитъ членомъ по самому своему рожденію, то это ведетъ къ уничтоженію всякой нравственной связи, соединяющей общество. Государство, вслѣдствіе такого воззрѣнія, перестаетъ быть постояннымъ единствомъ народа; оно превращается въ союзъ, безпрерывно обновляющійся посредствомъ частныхъ обязательствъ. Въ этомъ мы не можемъ не замѣтить отличія индивидуальной теоріи отъ предъидущихъ воззрѣній. Прежд-

ніе мыслители требовали всеобщаго согласія только для первоначальнаго установленія государства, которое затѣмъ обращалось уже въ постоянный союзъ, имѣющій власть надъ членами. Въ сущности, это было ничто иное, какъ извѣстный способъ объяснить происхожденіе политическихъ союзовъ. Индивидуализмъ же беретъ только одинъ изъ элементовъ этого воззрѣнія, и во имя прирожденнаго человѣку права, требуетъ такого же свободнаго подчиненія для каждаго вновь рождающагося лица. Этимъ отрицается всякое органическое единство народа, всякая преемственная связь поколѣній; въ основаніе союза полагается голое начало личности, или ничѣмъ не связанная воля отдѣльныхъ единицъ. Локкъ не дошелъ однако до крайнихъ предѣловъ своей теоріи: онъ призналъ разъ данное обѣщаніе навсегда обязательнымъ для лица, хотя изъ его положеній не видно, почему бы человѣкъ не могъ взять назадъ своего обѣщанія, если онъ находитъ это для себя полезнымъ. Позднѣйшіе послѣдователи индивидуализма, какъ увидимъ далѣе, отбросили и эту послѣднюю преграду единичной воли и довели государство до полнаго разложенія на случайно связанные атомы.

Отличіе индивидуализма отъ предъидущихъ ученій обозначается и въ томъ, что здѣсь самые члены государства не отрекаются вполнѣ отъ своей естественной свободы. По теоріи Локка, люди подчиняютъ свою волю чужой единственно вслѣдствіе шаткости правъ въ естественномъ состояніи. Тамъ нѣтъ признаннаго всѣми закона, ибо естественный законъ, подъ вліяніемъ личныхъ интересовъ, не всегда исполняется; нѣтъ и безпристрастнаго судьи,

ибо каждый самъ судья въ своемъ дѣлѣ; наконецъ, часто у обиженнаго не достаетъ силы для охраненія своего права. По этимъ причинамъ, люди находятъ болѣе удобнымъ отказаться отъ принадлежащаго имъ права защиты и наказанія и предоставить все это обществу, которое можетъ дѣйствовать съ бо́льшимъ успѣхомъ. Слѣдовательно, единственная цѣль, для которой люди соединяются въ государства, состоитъ въ охраненіи свободы и собственности. А потому они отказываются отъ естественной своей свободы лишь *настолько*, насколько это нужно для достиженія означенной цѣли. Поэтому и власть получаетъ настолько правъ, насколько требуется для общаго блага, то есть, для охраненія личности и имущества гражданъ. Произвольной же власти надъ подданными правительство отнюдь не имѣетъ. Иначе люди промѣняли бы состояніе природы на положеніе гораздо худшее *).

Съ этой точки зрѣнія, Локкъ считаетъ абсолютную монархію совершенно несовмѣстимою съ гражданскимъ порядкомъ. Онъ вовсе даже исключаетъ ее изъ числа правильныхъ образовъ правленія. Если единственная цѣль образованія государствъ, говоритъ онъ, заключается въ устраненіи неудобствъ естественнаго состоянія, гдѣ каждый остается судьею въ собственномъ дѣлѣ, то необходимое условіе союза состоитъ въ установленіи судьи, которому должны подчиняться всѣ граждане безъ исключенія. Между тѣмъ, абсолютный монархъ не имѣетъ надъ собою судьи; онъ самъ является судьею въ соб-

*) Treat. on Gov., ch. IX.

ственномъ дѣлѣ, судьею, на котораго нѣтъ апелляціи, и который притомъ располагаетъ произвольно жизнью и имуществомъ подданныхъ. Такое состояніе гораздо хуже естественнаго, ибо тамъ, по крайней мѣрѣ, каждый сохраняетъ право защищать самого себя. Промѣнять естественное состояніе на абсолютную монархію все равно, что для избѣжанія вреда, наносимаго лисицами, отдать себя въ когти льва *). Локкъ не объясняетъ, какимъ образомъ, установивъ верховнаго судью, можно еще требовать апелляціи на этого судью. Вообще, развитіе индивидуальныхъ началъ влечетъ за собою самыя шаткія понятія о верховной власти. Это явствуетъ изъ ученія Локка объ устройствѣ правительства.

Сообразно съ троякимъ назначеніемъ правительства, которому предоставляется изданіе законовъ, наказаніе преступниковъ и отраженіе внѣшнихъ нападеній, Локкъ раздѣляетъ государственную власть на законодательную, исполнительную и союзную (federative power); послѣдняя заключаетъ въ себѣ право войны и мира. Законодательную власть онъ считаетъ верховною, ибо она повелѣваетъ остальнымъ. Она не только верховная, но она священна и неприкосновенна въ рукахъ тѣхъ лицъ, которымъ она вручена обществомъ. Ей одной принадлежитъ право издавать законы, ибо законъ, изданный всякимъ другимъ лицемъ, не имѣетъ въ себѣ условія, необходимаго для того, чтобы сдѣлать его закономъ, именно, согласія общества, которому никто не въ правѣ предписывать уставы безъ его собственной

*) Treat. on Gov., ch. VII, §§ 90—93.

воли или безъ полученнаго отъ него полномочія. При всемъ томъ, законодательная власть не безгранична. 1) Она не имѣетъ абсолютной, произвольной власти надъ жизнью и имуществомъ гражданъ. Это слѣдуетъ изъ того, что она облечена лишь тѣми правами, которыя перенесены на нее каждымъ членомъ общества, а въ естественномъ состояніи никто не имѣетъ произвольной власти ни надъ собственною жизнью, ни надъ жизнью и имуществомъ другихъ. Прирожденныя человѣку права ограничиваются тѣмъ, что необходимо для охраненія себя и другихъ; бо́льшаго никто не можетъ дать государственной власти. 2) Законодатель не можетъ дѣйствовать путемъ частныхъ и произвольныхъ рѣшеній; онъ долженъ управлять единственно на основаніи постоянныхъ законовъ, одинакихъ для всѣхъ, ибо люди соединяются въ государства именно съ цѣлью замѣнить шаткость толкованія естественнаго закона постоянными и всѣмъ извѣстными правилами. Произвольная власть совершенно несовмѣстима съ существомъ гражданскаго общества, не только въ монархіи, но и при всякомъ другомъ образѣ правленія. 3) Верховная власть не имѣетъ права взять у кого бы то ни было часть его собственности безъ его согласія, ибо опять-таки люди соединяются въ общества для охраненія собственности, а послѣдняя была бы въ худшемъ состояніи, нежели прежде, еслибы правитель могъ распоряжаться ею произвольно: это было бы равносильно ея уничтоженію. Поэтому правительство не имѣетъ и права взимать подати безъ согласія большинства народа или его представителей. 4) Законодатель не можетъ передавать свою власть въ чужія руки. Это право принадлежитъ на-

роду, который одинъ можетъ установлять законодателей *).

Всѣ эти ограниченія послѣдовательно вытекаютъ изъ началъ индивидуализма; но они несовмѣстны ни съ существомъ верховной власти, ни съ требованіями государства. Что касается до перваго пункта, то онъ представляетъ крайность, даже съ точки зрѣнія Локка. Если мы и допустимъ, что общественная власть не есть высшее начало, господствующее надъ лицами, а только сборъ индивидуальныхъ правъ, то все же заключеніе Локка будетъ невѣрно; въ естественномъ состояніи каждый произвольно располагаетъ своимъ лицемъ и имуществомъ, слѣдовательно, онъ можетъ предоставить это право и общественной власти. Изъ того, что человѣкъ не имѣетъ права посягать на собственную жизнь, отнюдь не слѣдуетъ, что онъ не имѣетъ права отчуждать свою свободу и подчиняться чужому произволу. Напротивъ, вступленіе въ общество неизбѣжно влечетъ за собою то и другое, ибо установленный правитель необходимо дѣлается верховнымъ судьею жизни и имущества подданныхъ: онъ можетъ казнить ихъ смертью и посылать ихъ умирать на войнѣ. Во-вторыхъ, Локкъ утверждаетъ, что верховная власть можетъ дѣйствовать только общими законами, а не частными распоряженіями. Но это ограниченіе до такой степени несостоятельно, что самъ Локкъ, какъ увидимъ далѣе, въ ученіи о прерогативѣ, даетъ исполнительной власти совершенно произвольныя права. Въ-третьихъ, Локкъ отрицаетъ у правительства право взять у какого бы то ни было гражда-

*) Treat. on Gov., ch. XI, §§ 134—141.

нина часть его имущества безъ его согласія. Но высказавъ такое положеніе, онъ тутъ же прибавляетъ: *то есть, безъ согласія большинства или его представителей,* а это совершенно измѣняетъ смыслъ положенія. Если ни у кого нельзя отнять собственности безъ личнаго его согласія, то уплата податей можетъ быть только добровольная, что́ немыслимо; если же требуется только согласіе представителей большинства, то у меньшинства можно отнять собственность безъ его согласія, и тогда положеніе рушится само собою. Большинство становится неограниченнымъ властителемъ имущества лицъ, а если это допускается для большинства, то почему невозможно такое же подчиненіе одному человѣку? Самъ Локкъ указываетъ на первобытныя монархіи, какъ на первоначальный, естественный способъ образованія государствъ. Весь вопросъ заключается въ томъ: гдѣ можно найти болѣе гарантій противъ произвола и притѣсненій? Но этотъ вопросъ зависитъ отъ усмотрѣнія и можетъ рѣшаться различно. Во всякомъ случаѣ, тутъ нѣтъ рѣчи о правѣ. Наконецъ, и четвертое ограниченіе, установленное Локкомъ, точно также лишено основанія. По его теоріи, законодатель не можетъ передать свою власть въ другія руки; то есть, ему принадлежитъ только чисто законодательная власть, учредительная же всегда остается за народомъ. Но если народъ можетъ перенести законодательную власть, какъ постоянное право, на извѣстныхъ лицъ, то почему же не учредительную? Основанія нѣтъ никакого; это опять зависитъ отъ усмотрѣнія.

Изъ этихъ поставленныхъ Локкомъ ограниченій ясно, что то, что онъ называетъ верховною властью,

вовсе не имѣетъ этого характера. Дѣйствительно, по его ученію, надъ нею возвышается другая, ёще болѣе верховная, власть самого народа, который, въ силу неотчуждаемаго права самосохраненія, вѣчно оставляетъ за собою право смѣнять правителей, злоупотребляющихъ его довѣріемъ. Однако, эта верховная власть народа, замѣчаетъ Локкъ, не можетъ считаться образомъ правленія, ибо она является только тогда, когда всякое правительство уничтожено. Пока правительство существуетъ, верховною остается власть законодательная *).

Мы видимъ здѣсь развитіе существующаго доселѣ ученія *о національномъ верховенствѣ* (souveraineté nationale), въ отличіе отъ *народнаго верховенства* (souveraineté du peuple), которая имѣетъ мѣсто въ демократіи. По этой теоріи, всякое правительство исходитъ отъ народа, который, не правя самъ, всегда сохраняетъ власть смѣнять неугодныхъ ему правителей. Но тутъ, очевидно, господствуетъ полное смѣшеніе всѣхъ политическихъ понятій. Надъ законными, организованными и постоянно дѣйствующими властями ставится воображаемая власть, не имѣющая никакой организаціи и проявляющаяся единственно въ возстаніи и разрушеніи. Нечего распространяться о томъ, что все это совершенно немыслимо: законная власть должна имѣть и свои законные органы; иначе она не покоится на началахъ положительнаго права, которыя одни могутъ имѣть силу въ гражданскомъ союзѣ.

Отъ законодательной власти Локкъ отдѣляетъ исполнительную. Самому верховному законодателю

---

*) Treat. on Gov., ch. XIII, §§ 149, 150.

онъ не считаетъ возможнымъ предоставить исполненіе изданныхъ имъ законовъ: для человѣка это было бы слишкомъ большимъ соблазномъ. Такъ какъ, притомъ, законодательство не требуетъ постоянной дѣятельности, то въ благоустроенныхъ государствахъ оно ввѣряется собранію лицъ, которыя, сходясь, издаютъ законы и затѣмъ, расходясь, подчиняются собственнымъ своимъ постановленіямъ. Исполненіе, напротивъ, не можетъ останавливаться; поэтому оно вручается постояннымъ органамъ. Послѣднимъ большею частью предоставляется и союзная власть, ибо, хотя она существенно отличается отъ исполнительной, но такъ какъ обѣ дѣйствуютъ посредствомъ однихъ и тѣхъ же общественныхъ силъ, то было бы неудобно установить здѣсь разные органы *).

Несмотря однако на такое раздѣленіе властей, Локкъ утверждаетъ, что верховная власть въ государствѣ должна быть едина, а такъ какъ дающій законъ выше того, кому законъ дается, то всѣ другія власти истекаютъ изъ законодательной и подчиняются ей **). Такимъ образомъ, начало раздѣленія властей оказывается мнимымъ. Этимъ не ограничиваются противорѣчія. Практическое воззрѣніе на англійскую конституцію приводитъ Локка къ положеніямъ, которыя несогласны ни съ раздѣленіемъ властей, ни съ верховенствомъ законодательной власти. Въ нѣкоторыхъ государствахъ, говоритъ онъ, исполнительная власть ввѣряется одному лицу, которому вмѣстѣ съ тѣмъ дается участіе и въ законодательствѣ. При такомъ устройствѣ, это лице «въ весьма

*) Treat. on Gov., ch. XII.

**) Treat. on Gov., ch. XIII, §§ 149, 150.

сносномъ смыслѣ» (in a very tolerable sense) можетъ быть также названо державнымъ, не въ качествѣ верховнаго законодателя, а какъ верховный исполнитель, который остается притомъ независимымъ отъ законодательной власти, такъ какъ онъ самъ въ ней участвуетъ, и ни одинъ законъ не можетъ быть изданъ безъ его согласія. При всякомъ другомъ устройствѣ, исполнительная власть подчиняется законодательной, которая можетъ смѣнить ее по усмотрѣнію; здѣсь же такое подчиненіе невозможно. Однако и въ этомъ случаѣ, верховный исполнитель не имѣетъ иной власти, кромѣ силы закона; вся его воля заключается въ законѣ. Этому лицу предоставляется также право сзывать и распускать законодательныя собранія, ибо послѣднія не всегда въ сборѣ, а исполнитель постоянно пребываетъ при своей должности. Если же онъ злоупотребляетъ своимъ правомъ, то это должно быть сочтено за нарушеніе довѣрія, и тогда народу остается только прибѣжище къ силѣ *).

Всѣ эти заимствованныя изъ англійской конституціи постановленія очевидно не согласуются съ теоріею Локка. Но этого мало: сказавши, что верховный исполнитель можетъ дѣйствовать только въ силу закона, Локкъ, вслѣдъ за тѣмъ, подъ именемъ прерогативы, приписываетъ ему право дѣйствовать совершенно помимо закона. Есть много вещей, говоритъ онъ, которыхъ законъ не можетъ предвидѣть и опредѣлить, и которыя поэтому должны быть предоставлены усмотрѣнію исполнителя. Ино-

*) Treat. on Gov., ch. XIII, §§ 151, 154, 155.

гда же самый законъ слишкомъ строгъ или вреденъ въ приложеніи; тогда онъ долженъ уступить волѣ исполнительной власти, въ силу основнаго закона природы и государства, что всѣ члены общества должны быть охраняемы отъ вреда. Локкъ простираетъ эту власть такъ далеко, что, уже совершенно помимо англійской конституціи, но имѣя въ виду практическія потребности жизни, даетъ королю право самовольно измѣнять основанія выборовъ въ парламентъ, какъ скоро послѣдніе, вслѣдствіе историческихъ причинъ, уклонились отъ началъ справедливаго уравненія. И здѣсь, въ оправданіе подобнаго расширенія власти, Локкъ ссылается на основной законъ государства, на благо народное. «Такъ какъ польза и намѣренія народа, говоритъ онъ, заключаются въ томъ, чтобы имѣть справедливое и уравнительное представительство, то всякій, кто исправляетъ учрежденія въ этомъ смыслѣ, является несомнѣннымъ другомъ народа, а потому не можетъ не получить его согласія и одобренія» *). Вообще, продолжаетъ Локкъ, пока прерогатива прилагается въ видахъ общаго блага, никто противъ нея не возражаетъ; но когда въ исполнителѣ является стремленіе злоупотреблять своимъ правомъ и обращать данную ему власть во вредъ обществу, тогда народъ естественно старается стѣснить прерогативу, и это не должно считаться несправедливымъ умаленіемъ правъ князя, ибо народъ оставляетъ за нимъ это право единственно для своей пользы, а отнюдь не для того, чтобы причинить себѣ вредъ. Кто же однако будетъ судьею въ этомъ случаѣ? Между испол-

*) Treat. on Gov., ch. XIII, §§ 157, 158.

нительною властью, облеченною такою прерогативою, говоритъ Локкъ, и законодательною, которой созваніе зависитъ отъ первой, не можетъ быть судьи на землѣ, также какъ и между народомъ и законодательною властью, злоупотребляющею своимъ правомъ. Здѣсь остается только воззваніе къ небу, то есть, къ оружію. Хотя народъ по конституціи и не установленъ верховнымъ судьею спора, однако, по закону, предшествующему всякимъ положительнымъ законамъ, онъ сохраняетъ за собою верховное право судить, есть ли причина браться за оружіе или нѣтъ? Отъ этого права, принадлежащего всему человѣческому роду, онъ не можетъ отказаться, ибо никто не имѣетъ права отдавать свою жизнь и свободу въ чужія руки *).

Такимъ образомъ, все опять приводится къ верховному праву неустроенной массы возставать на правителей по собственному усмотрѣнію. Это ничто иное, какъ узаконенная анархія. Вообще, въ ученіи Локка нельзя не замѣтить зачатковъ двухъ противоположныхъ направленій индивидуализма, которыя впослѣдствіи разошлись и образовали двѣ отдѣльныя отрасли этой школы: одна, развивая отвлеченное начало личности, пришла къ чисто демократическому ученію; другая искала обезпеченія свободы въ раздѣленіи и равновѣсіи властей. У Локка эти два направленія стоятъ рядомъ, противорѣча другъ другу. Англійскій мыслитель указалъ только путь, по которому, вслѣдъ за нимъ, съ большею послѣдовательностью, пошли другіе.

Послѣ законныхъ правительствъ Локкъ разсматри-

*) Tr. on Gov., ch. §§ 161, 168.

вастъ правительства, пріобрѣтшія власть силою или нарушеніемъ законовъ. Прежде всего, здѣсь представляется вопросъ: насколько завоеваніе можетъ быть правомѣрнымъ основаніемъ власти? Локкъ, разумѣется, отрицаетъ это въ случаѣ, если война несправедлива. Насиліе не можетъ быть основаніемъ права; иначе надобно признать, что разбойники имѣютъ власть надъ тѣми, кого они грабятъ. Если у покоренныхъ нѣтъ средствъ избавиться отъ ига, то дѣти ихъ могутъ искать свободы и обращаться къ небу съ увѣренностью, что оно благословитъ ихъ правое оружіе. Мало того: по мнѣнію Локка, не только несправедливая, но и справедливая война не можетъ быть источникомъ власти. Доводы его слѣдующіе: 1) завоеватель не пріобрѣтаетъ черезъ это власти надъ своими товарищами, которые также входятъ въ составъ государства. 2) Онъ имѣетъ право поработить единственно тѣхъ, которые дѣйствительно затѣяли несправедливую войну, а никакъ не народъ, который никогда не давалъ своимъ правителямъ подобнаго права. 3) Завоеватель пріобрѣтаетъ право только на жизнь, а не на имущество побѣжденныхъ; послѣднее принадлежитъ невиннымъ дѣтямъ. Все, чего онъ можетъ требовать, это — вознагражденія убытковъ. Наконецъ, 4) если даже признать, что побѣдитель имѣетъ право на лица и имущество побѣжденныхъ, то все же это право не распространяется на потомковъ, которые рождаются столь же свободными, какъ и ихъ отцы. Поэтому они имѣютъ полное право свергнуть съ себя насильственно наложенное иго *).

*) Treat. on Gov., ch. XVI.

И здѣсь мы видимъ чистое развитіе индивидуализма. Вездѣ въ этихъ разсужденіяхъ прилагаются начала частнаго права. Локкъ не обращаетъ ни малѣйшаго вниманія на то, что государство имѣетъ свою собственную природу; что право войны и мира принадлежитъ законнымъ образомъ однимъ правителямъ, а никакъ не разбойникамъ; наконецъ, что и въ гражданскихъ отношеніяхъ давность служитъ законнымъ основаніемъ права.

Еще менѣе, разумѣется, Локкъ признаетъ законною власть похитителя престола. Здѣсь вопросъ самъ по себѣ ясенъ. Но что сказать о тиранніи или злоупотребленіи властью, когда законный ея носитель обращаетъ ее въ свою частную пользу? Это можетъ случиться не только въ монархіи, но и во всякомъ образѣ правленія: власть становится тираническою всякій разъ, какъ она нарушаетъ законъ во вредъ гражданамъ. Спрашивается: позволительно ли въ этомъ случаѣ сопротивленіе? Позволительно, говоритъ Локкъ; сила должна быть противопоставлена несправедливой и беззаконной силѣ. И это не можетъ быть вреднымъ для государства, ибо 1) тамъ, гдѣ конституція объявляетъ особу верховнаго правителя священною и неприкосновенною, сопротивленіе лицамъ, исполняющимъ беззаконныя велѣнія, не касается самого государя. Такое правило служитъ ко благу народа, ибо лучше, чтобы нѣсколько человѣкъ пострадали, нежели чтобы глава государства подвергался опасности. 2) Тамъ, гдѣ этого правила нѣтъ, сопротивленіе притѣсненіямъ власти не можетъ быть источникомъ частыхъ смутъ, ибо народъ тогда только готовъ возстать на правителей, когда отъ гнета страдаетъ большинство гражданъ,

а въ этомъ случаѣ, что́ бы имъ ни толковали, они всегда будутъ сопротивляться беззаконію *).

Это ученіе мы встрѣчали и прежде; но Локкъ вводитъ сюда новое раздѣленіе, которое живо характеризуетъ его образъ мыслей: отъ тираніи онъ отличаетъ уничтоженіе самаго правительства. Это происходитъ, когда беззаконнымъ образомъ измѣняются основы конституціи. По теоріи Локка, верховная власть въ государствѣ, душа, дающая ему форму, жизнь и единство, есть власть законодательная. Поэтому, если она измѣняется произвольно, если законы издаются не тѣми лицами, которыя назначены народомъ, то граждане не только не обязаны повиноваться, но выходятъ уже изъ всякаго подчиненія и возвращаются въ состояніе первобытной свободы. Въ такомъ случаѣ, они въ правѣ установить себѣ новую законодательную власть, по собственному усмотрѣнію. Слѣдовательно, если князь ставитъ свой произволъ на мѣсто закона, если онъ мѣшаетъ законодательной власти собираться въ должное время и дѣйствовать свободно, если онъ самовольно измѣняетъ основанія выборовъ, въ противность общему благу, наконецъ, если онъ подчиняетъ свое государство чужому князю, который вслѣдствіе того становится въ немъ законодателемъ, то правительство тѣмъ самымъ уничтожается, и народъ имѣетъ право воздвигнуть другое. Тоже самое имѣетъ мѣсто, когда глава исполнительной власти покидаетъ свои обязанности, вслѣдствіе чего законы остаются безъ исполненія и въ государствѣ водворяется анархія. Право народа установлять въ этихъ

*) Treat. on Gov., ch. XVIII.

случаяхъ новое правительство, говоритъ Локкъ очевидно. Однако и оно недостаточно для ограждения народа, ибо, когда законное правительство уничтожено, можетъ быть слишкомъ поздно, чтобы создать новое. Это значило бы предоставить народу право заботиться о своей свободѣ, когда онъ сдѣлался рабомъ и находится въ оковахъ. Поэтому, для охраненія его правъ, нужно еще другое средство. Оно состоитъ въ томъ, что правительство должно считаться уничтоженнымъ всякій разъ, какъ законодательная власть или князь превышаетъ свои полномочія. Люди соединяются въ общества и установляютъ правительства единственно съ цѣлью охранять свое достояніе. Слѣдовательно, если законодатель нарушаетъ этотъ основной законъ общежитія и старается присвоить себѣ или другому абсолютную власть въ государствѣ, то онъ тѣмъ самымъ нарушаетъ довѣріе и лишается полномочія; тогда народъ возвращается въ естественное состояніе и получаетъ право установить новое правительство. Тоже относится и къ исполнительной власти. Послѣдняя, кромѣ того, нарушаетъ свои полномочія, если она силою или подкупомъ старается направить въ свою пользу выборы представителей, ибо это значитъ посягнуть на самый корень и источникъ общественной власти. И если скажутъ, что подобное ученіе возбуждаетъ народъ къ возстанію, а при невѣжествѣ и постоянномъ недовольствѣ массъ, оно можетъ вести къ анархіи, то слѣдуетъ отвѣчать, что народъ, напротивъ, всегда привязанъ къ старинѣ и не легко увлекается перемѣнами. Небольшія злоупотребленія не выведутъ его изъ обычной колеи; если же онъ чувствуетъ на себѣ постоянный гнетъ, то выдавайте правителей

за сыновъ Зевеса, дѣлайте ихъ священными и неприкосновенными сколько угодно, онъ все-таки будетъ хвататься за всякій удобный услучай, чтобы свергнуть съ себя ненавистное иго. Это ученіе не только не потворствуетъ возмущеніямъ, а напротивъ, предупреждаетъ ихъ, ибо возмущеніе состоитъ въ возстаніи на законъ, а потому возмутителями должны считаться правители, нарушающіе законъ, а не подданные, которые имъ сопротивляются. И если спросятъ, какъ обыкновенно водится: кто въ этомъ случаѣ будетъ судьею? кто рѣшитъ, поступаютъ ли правители противно своему полномочію или нѣтъ? то надобно отвѣчать: самъ довѣритель, то есть, народъ, который, давши полномочіе, можетъ всегда его отнять, если довѣренное лице имъ злоупотребляетъ. Какъ скоро возникаетъ споръ между княземъ и частью народа, которая считаетъ себя притѣсненною, такъ судьею является масса народа; если же князь не подчиняется этому суду, то единственнымъ прибѣжищемъ остается оружіе, ибо между людьми, надъ которыми нѣтъ высшаго судьи, всякое насиліе рождаетъ состояніе войны, и тогда обиженный самъ рѣшаетъ, хочетъ ли онъ прибѣгнуть къ силѣ или нѣтъ *).

Таково заключеніе, къ которому приходитъ Локкъ, заключеніе, очевидно, чисто революціонное. Всѣ тѣ оговорки и ограниченія, которыя установлялись прежде, исчезаютъ, и въ концѣ концовъ является верховная сила неорганизованной массы. Это — право возстанія въ самой анархической своей формѣ. Не одно только прямое нарушеніе основныхъ зако-

*) Treat. on Gov., ch. XIX.

новъ государства, но и всякое дѣйствіе, противное воображаемому полномочію, становится законнымъ поводомъ къ возстанію. Хотя Локкъ увѣряетъ, что народъ берется за оружіе лишь тогда, когда злоупотребленія продолжительны и касаются большинства, но въ неустроенной массѣ кто можетъ судить о большинствѣ или меньшинствѣ? Немногочисленная, но ярая партія всегда готова выдать свои требованія за волю большинства и подать сигналъ къ возмущенію. Въ государствѣ всякая законная власть должна имѣть и свои законные органы; иначе она остается вымысломъ, несовмѣстнымъ съ общественнымъ порядкомъ. Возстаніе можетъ быть крайнимъ прибѣжищемъ нужды; въ революціяхъ выражаются иногда историческіе повороты народной жизни, но это всегда насиліе, а не право. Индивидуальныя начала, отъ которыхъ исходитъ теорія Локка, неизбѣжно вели его къ анархическимъ положеніямъ, разрушающимъ самыя основы государства. Таково именно положеніе, что съ нарушеніемъ законовъ или даннаго правителямъ полномочія, народъ возвращается въ естественное состояніе и получаетъ право установить новое правительство. Въ дѣйствительности, даже среди междоусобій, народъ всегда остается въ государственномъ состояніи, которое нарушается только въ частностяхъ, а не въ цѣломъ: сохраняются гражданскіе законы, суды, власти, внѣшнія обязательства и сношенія; всегда предполагается существованіе единаго тѣла, и если рѣшеніе предоставляется народной волѣ, то само собою разумѣется, что меньшинство должно подчиниться большинству, а не требуется согласіе каждаго для установленія новаго порядка. Полное возвращеніе къ вообража-

емому естественному состоянію совершенно немыслимо въ государствѣ, какимъ бы потрясеніямъ оно ни подвергалось. Локкъ былъ теоретикомъ англійской революціи 1688 года, которая положила прочное основаніе развитію либеральныхъ началъ въ европейской жизни; книга его была написана собственно для оправданія низложенія Якова II-го и возведенія на престолъ Вильгельма Оранскаго. Но панегиристъ революціи прибѣгалъ къ доводамъ гораздо болѣе радикальнымъ, нежели тѣ, которые приводились практическими людьми, стоявшими во главѣ ея и парламентомъ, утвердившимъ престолъ за Вильгельмомъ. Самый успѣхъ революціи и прочность основаннаго ею порядка зависѣли главнымъ образомъ оттого, что она должна была вступить въ сдѣлку съ историческими началами, представителемъ которыхъ была партія тори. Локкъ же, какъ теоретикъ, развивалъ во всѣхъ его послѣдствіяхъ одностороннее воззрѣніе виговъ.

Теорія Локка была вмѣстѣ съ тѣмъ первою попыткою систематическаго изложенія ученія о власти народной. Прежде него это ученіе болѣе высказывалось, нежели доказывалось; здѣсь же оно было приведено въ наукообразную форму и выведено изъ основныхъ началъ общественнаго быта. Это была безспорно значительная заслуга въ области теоріи, заслуга отчасти положительная, ибо здѣсь съ большею силою, нежели когда-либо, утверждались права свободы; отчасти отрицательная, ибо наукообразное изложеніе еще ярче выставляло всѣ недостатки этой системы. Нѣкоторые изъ этихъ недостатковъ коренились въ самыхъ основаніяхъ индивидуалистической точки зрѣнія, а потому мы найдемъ ихъ и у

послѣдующихъ писателей. Другіе же были свойственны собственно Локку; здѣсь было мѣсто для дальнѣйшаго развитія положенныхъ имъ началъ.

Мы видѣли, что у Локка являются противорѣчащія другъ другу направленія. Онъ старался сдержать индивидуализмъ въ предѣлахъ умѣренности, но эти старанія служили во вредъ ясности и основательности ученія. Онъ для этого прибѣгалъ къ гипотезамъ, которымъ собственно не было мѣста въ его системѣ, и которыя объясняются только вліяніемъ предшествующихъ ему писателей. Такъ, онъ заимствовалъ отъ предъидущей школы понятіе о естественномъ законѣ, какъ о внѣшнемъ предписаніи, исходящемъ изъ высшей воли; этимъ онъ хотѣлъ сдержать развитіе личнаго произвола. Мы уже видѣли всю несостоятельность этого взгляда. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ изъ того же начала пытался вывести и неотчуждаемость свободы: по его теоріи, человѣкъ не принадлежитъ себѣ, потому что онъ принадлежитъ Богу. Основаніе слишкомъ шаткое и недостаточное; оно предполагаетъ, что подчиненіе одного человѣка другому изъемлетъ его изъ рукъ Божьихъ, что нелѣпо. Права Творца надъ твореніемъ никакъ не могутъ ограничивать права человѣка располагать собою, и слѣдовательно подчиняться власти, которая, по существу своему, всегда должна быть въ нѣкоторой степени произвольною, ибо носители ея всегда люди. Защитники абсолютной монархіи хотѣли основать на предполагаемой волѣ Божьей неприкосновенность правъ законной власти; Локкъ прибѣгнулъ къ тому же началу для утвержденія правъ личной свободы. Но здѣсь оно всего менѣе было приложимо. Поэтому, эта часть его ученія

была въ послѣдствіи совершенно оставлена въ сторонѣ. Дальнѣйшее развитіе индивидуализма происходило уже помимо всякихъ религіозныхъ гипотезъ.

Это развитіе шло въ двоякомъ направленіи. Съ одной стороны, изъ началъ внѣшняго чувства и личнаго ощущенія развилась, преимущественно во Франціи, матеріалистическая отрасль Локковой школы, которая въ основаніе всей человѣческой дѣятельности полагала личный интересъ. Это ученіе должно было привести къ чисто демократическимъ теоріямъ. Съ другой стороны, нравственныя начала, лежавшія въ системѣ Локка, породили въ его школѣ нравственную отрасль, которая искала точки опоры отчасти во внутреннемъ чувствѣ, отчасти въ необходимыхъ отношеніяхъ, усматриваемыхъ разумомъ. Представителями теоріи внутренняго чувства были шотландскіе философы, Гучисонъ и его послѣдователи; представителемъ же второй разновидности этого направленія въ приложеніи къ политикѣ явился величайшій изъ аублицистовъ XVIII-го вѣка, Монтескьё, который положилъ истинное основаніе ученію о конституціонной монархіи.

6. МОНТЕСКЬЁ.

Локкъ писалъ о правительствѣ, Монтескьё о законахъ. Знаменитое его сочиненіе *О духѣ законовъ* (De l'esprit des Loix), появившееся въ 1742-мъ году, имѣло цѣлью изслѣдовать законы, управляющіе человѣческими обществами, и въ особенности тѣ, которыми охраняется свобода. Эта книга послужила

основаніемъ конституціонному ученію въ Европѣ. Англійская конституція, выработавшаяся изъ практики, требовала теоретика, который указалъ бы на общія начала, въ ней заключающіяся, и такимъ образомъ сдѣлалъ бы ее образцомъ для другихъ народовъ. Локкъ не могъ быть такимъ теоретикомъ: устремивъ свое вниманіе исключительно на революцію, которая на его глазахъ совершила великій переворотъ въ его отечествѣ, онъ поставилъ себѣ задачею изслѣдовать происхожденіе правительства и подчиненіе его верховной народной волѣ. Но конституція, получившая прочность и утвердившая законный порядокъ, нуждалась въ иномъ толкователѣ. Онъ явился въ лицѣ Монтескьё. Французскій публицистъ, первый въ новое время, указалъ на отношенія властей, другъ друга воздерживающихъ и уравновѣшивающихъ, какъ на самую существенную гарантію свободы. Это было то ученіе, которое въ древности излагалъ Полибій въ своей римской исторіи; но у Монтескьё оно было развито во всей своей полнотѣ, изслѣдовано въ подробностяхъ и связано съ общиминачалами, управляющими жизнью народовъ. Ученіе о конституціонной монархіи, конечно, не исчерпывалось этимъ окончательно. Стоя на почвѣ индивидуализма, Монтескьё обращалъ вниманіе главнымъ образомъ на гарантіи свободы, оставляя въ сторонѣ всѣ другія требованія государства. Но эту поправку легко было сдѣлать впослѣдствіи; она была не болѣе, какъ восполненіемъ теоріи знаменитаго писателя XVIII-го вѣка. Основаніе было положено имъ, и основаніе вѣрное.

Англійская конституція, въ которой Монтескьё видѣлъ свой идеалъ, не была однако точкою исхода

для его изслѣдованій. Также какъ и его предшественники, французскій публицистъ отправлялся не отъ наблюденія фактовъ. «Я положилъ принципы, говоритъ онъ, и увидалъ, что частные случаи сами собою къ нимъ приноравливаются... Какъ скоро я открылъ свои начала, все, чего я искалъ, само пришло ко мнѣ *) Мы видимъ здѣсь, также какъ у Локка, чисто теоретическое построеніе системы, гдѣ основаніемъ служатъ частные элементы жизни и вытекающія изъ нихъ отношенія. Эта точка зрѣнія оказывается изъ самаго понятія о законѣ, съ котораго Монтескьё начинаетъ свое изложеніе.

Монтескьё опредѣляетъ законы, въ обширнѣйшемъ значеніи, какъ *необходимыя отношенія, вытекающія изъ природы вещей* **). Въ этомъ смыслѣ, всѣ существа имѣютъ свои законы Богъ, физическая природа, разумныя созданія, животныя, человѣкъ. Такъ какъ невозможно предполагать, что разумныя существа произошли отъ слѣпаго случая, то надобно признать разумъ первоначальный. Законами будутъ называться отношенія этого разума къ различнымъ существамъ и отношенія послѣднихъ между собою. Эти отношенія постоянны: вездѣ въ разнообразіи проявляется единство и въ измѣненіяхъ постоянство. Различіе физической природы и разумныхъ существъ, въ этомъ отношеніи, заключается въ томъ, что первая слѣдуетъ законамъ неизмѣннымъ, вторыя же, будучи одарены свободою, а вмѣстѣ съ тѣмъ и способностью впадать въ ошибки вслѣдствіе своей ограниченности, могутъ отклоняться отъ своихъ за-

*) Esprit des Loix, Introd.

**) Esprit des Loix, L. I, ch. I: «Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires, qui dérivent de la nature des choses».

коновъ. Поэтому человѣкъ, который, какъ физическое существо, слѣдуетъ неизмѣннымъ законамъ природы, какъ существо разумное, безпрерывно нарушаетъ законы, положенные Богомъ и установленные имъ самимъ. Чтобы удержать его отъ ошибокъ, Богъ далъ ему законъ откровенный; философы наставляютъ его посредствомъ законовъ нравственныхъ; законодатели напоминаютъ ему о его обязанности посредствомъ законовъ гражданскихъ *).

Мы видимъ здѣсь уже совершенно иное понятіе о законѣ, нежели то, которое было принято Локкомъ. Это не внѣшнее предписаніе имѣющаго власть, а внутреннее опредѣленіе самой природы, которому подчиняются всѣ существа безъ исключенія. Это новое понятіе коренилось, впрочемъ, въ самой теоріи Локка, который, какъ мы видѣли, приписывалъ разуму способность сравнивать добытыя изъ опыта понятія и усматривать необходимыя ихъ отношенія. Самъ Локкъ искалъ основанія нравственности въ необходимомъ отношеніи между волею Божіею и волею человѣка. Но начало воли Божіей, которое давало чисто внѣшній характеръ закону, было здѣсь неумѣстно. Оно и было устранено Кларкомъ, который въ *Трактатѣ о бытіи Бога*, исходя отъ началъ положенныхъ Локкомъ, выводилъ нравственный законъ изъ необходимыхъ отношеній вещей между собою. Аргументація его состояла въ томъ, что если есть вещи съ различною природою, то между ними должны быть различныя отношенія, необходимо опредѣляемыя самою этою природою. Есть условія и обстоятельства, которыя могутъ приходиться къ

*) Esprit des Loix, L. I, ch. 1.

извѣстнымъ предметамъ, другія, которыя къ нимъ не приходятся. Эти вѣчныя и необходимыя отношенія усматриваются разумными существами, которыя, въ силу этого сознанія, дѣлаютъ ихъ руководящими началами своихъ собственныхъ дѣйствій. Поэтому Богъ, какъ верховный Разумъ, не можетъ дѣйствовать иначе, какъ на основаніи вѣчныхъ и необходимыхъ отношеній, вытекающихъ изъ самой природы вещей. Тѣми же правилами долженъ руководствоваться и человѣкъ, какъ разумное существо. Отсюда ясно, что человѣческіе поступки имѣютъ внутреннюю доброту или неправду; ясно также, что нравственныя понятія вытекаютъ изъ самой природы вещей, а отнюдь не изъ произвольнаго предписанія верховнаго законодателя.

Опредѣленіе Монтескьё заимствовано очевидно у Кларка. Въ обѣихъ противоположныхъ другъ другу школахъ, на которыя раздѣлилось человѣческое мышленіе, индивидуальной и нравственной, происходитъ одинъ и тотъ же умственный процессъ: мысль отправляется отъ чисто внѣшняго понятія о законѣ и затѣмъ послѣдовательно переходитъ къ понятію о законѣ внутреннемъ, основанномъ на необходимыхъ отношеніяхъ самихъ вещей. Однако, между опредѣленіями этихъ двухъ школъ, при общемъ сходствѣ, есть и существенная разница, которая характеризуетъ различіе обѣихъ системъ. Лейбницъ, главный мыслитель нравственной школы, видѣлъ въ законахъ вселенной «опредѣляющую причину и устрояющее начало самихъ вещей» (la raison déterminante et le principe régulatif des existences mêmes). Это нѣчто болѣе, нежели простое отношеніе; тутъ законъ является не слѣдствіемъ, а причиною. Это

различіе происходитъ отъ совершенной противоположности точекъ отправленія обѣихъ школъ. Оба мыслителя видятъ въ законѣ то, что онъ есть въ самомъ дѣлѣ: связь вещей; но у Монтескьё исходная точка лежитъ въ разнообразіи предметовъ, а потому законъ опредѣляется, какъ ихъ отношеніе, то есть, какъ послѣдствіе природы вещей. У Лейбница, напротивъ, точка отправленія общая — единый Разумъ, который сначала изъ себя самого создаетъ идеальную систему мірозданія, и затѣмъ, сообразно съ этою системою, даетъ бытіе вещамъ, установляетъ послѣдовательное ихъ развитіе и опредѣляетъ каждой подобающее ей мѣсто въ общей связи предметовъ. Это — двѣ стороны одного и того же понятія, но одно воззрѣніе идетъ отъ частнаго къ общему, другое отъ общаго къ частному. Если мы вникнемъ въ сущность обоихъ опредѣленій, то увидимъ, что взглядъ Лейбница глубже и основательнѣе. Спрашивается: что́ есть такого въ природѣ отдѣльныхъ, измѣняющихся вещей, что́ бы установляло между ними постоянную и необходимую связь? и какимъ образомъ изъ частныхъ отношеній можетъ составиться такая цѣльная, единая система, какъ мірозданіе? Очевидно, въ основаніи частныхъ элементовъ должна лежать общая природа съ общими законами. Поэтому самъ Монтескьё признаетъ существованіе мыслимыхъ законовъ, предшествующихъ дѣйствительнымъ, что́ имѣетъ особенную важность въ приложеніи къ человѣку. Прежде нежели существовали разумныя существа, говоритъ онъ, они были возможны; слѣдовательно, между ними были возможныя отношенія и возможные законы. Прежде всякихъ положительныхъ законовъ существовали

возможныя отношенія правды, точно также какъ существовалъ законъ равенства радіусовъ въ кругѣ, прежде нежели былъ начертанъ какой бы то ни было кругъ*). Но въ такомъ случаѣ, законъ есть прежде всего отношеніе идей, а потомъ уже отношеніе вещей; разумъ, слѣдовательно, налагаетъ свои законы на вещи, которыхъ дѣйствительная связь является слѣдствіемъ мыслимой связи. И точно, всеобщая связь вещей становится понятною, только если она истекаетъ изъ общаго, верховнаго начала устрояющаго вселенную, то есть, изъ разума. Сообразно съ этимъ, Монтескьё въ другомъ мѣстѣ, говоря о человѣческомъ законѣ, опредѣляетъ его такимъ образомъ: «законъ, вообще, есть человѣческій разумъ, насколько онъ управляетъ всѣми народами въ мірѣ; политическіе же и гражданскіе законы каждаго народа должны быть только частными случаями, къ которымъ прилагается этотъ человѣческій разумъ» **). Итакъ, силою вещей, французскій публицистъ склонялся къ понятіямъ Лейбница, хотя послѣднія шли совершенно наперекоръ воззрѣніямъ Локка. Впрочемъ, эти чисто философскіе выводы остаются для Монтескьё какъ бы постороннимъ придаткомъ. Онъ не развивалъ теоріи естественнаго права, а имѣлъ въ виду, главнымъ образомъ, проявленіе закона въ общественной жизни. Здѣсь его взглядъ, ограничивающійся изслѣдованіемъ отношеній отдѣльныхъ элементовъ, оказывается вполнѣ приложимымъ.

Монтескьё посвящаетъ, однако, нѣсколько строкъ общимъ началамъ естественнаго права. Признавая,

*) Espr. d. Loix, L. I, ch. I.

**) Espr. d. Loix, L. I, ch. 3.

что естественные законы предшествуютъ положительнымъ, онъ, подобно другимъ, изслѣдуетъ проявленіе ихъ въ состояніи природы, предшествующемъ общежитію. У первобытнаго человѣка, говоритъ онъ, не можетъ быть еще теоретическихъ идей; поэтому не можетъ быть и понятія о Богѣ. Первымъ его стремленіемъ будетъ забота о сохраненіи своего существованія. Но чувствуя свою слабость, онъ боится всего и старается избѣгнуть всякаго столкновенія съ другими. Поэтому миръ, а не война будетъ для него первымъ естественнымъ закономъ. То желаніе подчинить себѣ другихъ, которое Гоббесъ приписываетъ первобытнымъ людямъ, потому неумѣстно, что понятіе о власти весьма сложно, слѣдовательно, можетъ явиться только позднѣе. Къ чувству слабости присоединяются физическія потребности; поэтому, вторымъ естественнымъ закономъ будетъ стараніе отыскать себѣ пищу. Затѣмъ, третьимъ закономъ будетъ стремленіе половъ другъ къ другу. Наконецъ, когда къ чувству присоединяется познаніе, между людьми является новая связь, которая побуждаетъ ихъ жить въ обществѣ. Стремленіе къ общежитію будетъ, слѣдовательно, четвертымъ естественнымъ закономъ *).

Мы видимъ, что Монтескьё прилагаетъ къ естественному праву тотъ взглядъ, который Локкъ развилъ въ отношеніи къ познанію, но который онъ совершенно устранилъ въ своемъ политическомъ трактатѣ. Разумные законы являются плодомъ позднѣйшаго развитія; имъ предшествуютъ законы влеченій, которые одни господствуютъ въ первобытномъ

*) Esp. des Loix, L. I, ch. 2.

состояніи. Этимъ опровергается все ученіе, которое основываетъ гражданскія общества на правахъ, принадлежащихъ человѣку въ состояніи природы. Хотя Монтескьё мало развилъ свои положенія, однако нельзя не признать, что у него свѣтлый взглядъ на вещи. Локкъ въ этомъ случаѣ далеко уступаетъ ему.

Какъ скоро люди соединяются въ общества, продолжаетъ Монтескьё, такъ каждый начинаетъ чувствовать свою силу и старается обратить въ свою пользу выгоды общежитія. Отсюда состояніе войны. Тоже происходитъ и между отдѣльными обществами. Невыгоды же войны, въ свою очередь, ведутъ къ потребности установить положительные законы и опредѣлить отношенія, какъ цѣлыхъ обществъ, такъ и отдѣльныхъ лицъ между собою. Перваго рода положенія образуютъ международное право, котораго основное начало состоитъ въ томъ, что народы должны дѣлать другъ другу въ мирѣ какъ можно болѣе добра, а въ войнѣ какъ можно менѣе зла, насколько это совмѣстно съ ихъ истинными интересами. Внутренніе же законы каждаго общества опять двоякаго рода: политическіе, опредѣляющіе отношенія правителей къ управляемымъ, и гражданскіе, опредѣляющіе отношенія гражданъ другъ къ другу. Какъ тѣ, такъ и другіе должны быть приноровлены къ тому народу, для котораго они издаются, такъ что учрежденія одного народа рѣдко могутъ приходиться другому. Законы должны соотвѣтствовать образу правленія, физическимъ свойствамъ страны, климату, пространству, образу жизни народа, его религіи, нравамъ, богатству, торговлѣ и т. п. Законы имѣютъ также отношенія другъ къ другу, а равно и къ цѣли законодателя и къ порядку вещей,

для котораго они установлены. Изслѣдованіе всѣхъ этихъ отношеній составляетъ *духъ законовъ* *).

Монтескьё разсматриваетъ прежде всего различные образы правленія. Онъ раздѣляетъ ихъ на три вида: республиканскій, монархическій и деспотическій. Первый, въ свою очередь, подраздѣляется на аристократическій и демократическій. Отличіе монархіи отъ деспотіи заключается тъ томъ, что первая управляется постоянными законами, а въ послѣдней господствуетъ произволъ. Кромѣ того, во многихъ мѣстахъ сочиненія всѣ три правленія, монархическое, аристократическое и демократическое, сводятся къ одной рубрикѣ: это правленія умѣренныя, которыя противополагаются деспотіи. Въ этомъ противоположеніи правленій законныхъ и беззаконныхъ заключается главная сущность мысли Монтескьё.

Каждый изъ этихъ образовъ правленія имѣетъ свою природу, опредѣляемую самымъ его составомъ. Отсюда истекаютъ основные законы, на которыхъ зиждется все политическое устройство.

Природа демократіи состоитъ въ томъ, что здѣсь верховная власть принадлежитъ всей массѣ народа. Слѣдовательно, народъ является тутъ въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ правителемъ, въ другихъ подданнымъ Правителемъ онъ становится черезъ подачу голосовъ, посредствомъ которой выражается его воля. Слѣдовательно, законы должны опредѣлить, кто имѣетъ право голоса, какимъ способомъ голоса подаются и въ какихъ именно случаяхъ; то есть, прежде всего опредѣляются составъ и способы дѣйствія народнаго

*) Esp. des l oix, L. I, ch. 3.

собранія, которому принадлежитъ верховная власть. Затѣмъ необходимы другія учрежденія: для исполненія нужны министры, для совѣта и руководства сенатъ. Народъ имѣетъ удивительное чутье, чтобы разобрать достоинство лицъ, но онъ неспособенъ самъ вести дѣла: у него иногда слишкомъ много дѣйствія, иногда слишкомъ мало. Какъ министры, такъ и сенатъ въ демократіи должны быть выборные. При этомъ важно устройство выборовъ, а также и способъ подачи голосовъ. Избиратели и избираемые нерѣдко дѣлятся на классы, съ цѣлью дать бо̀льшія или меньшія преимущества состояніямъ болѣе зажиточнымъ. Таковы были дѣленія Солона въ Аѳинахъ и Сервія Туллія въ Римѣ. Въ этомъ всего болѣе проявляется мудрость законодателя, ибо отъ хорошаго раздѣленія зависятъ прочность и процвѣтаніе республики. Способъ избранія составляетъ также основной законъ демократіи. Выборъ принадлежитъ болѣе аристократіи, жребій народному правленію; но послѣдній требуетъ умѣренія и поправокъ, и это тоже составляетъ задачу законодателя. Основными законами опредѣляется, наконецъ, и способъ подачи голосовъ, который можетъ быть тайный или явный. Въ демократіяхъ, голоса должны подаваться явно, ибо народъ нуждается въ руководствѣ со стороны образованныхъ классовъ; притомъ, здѣсь нечего опасаться происковъ партій, которыя составляютъ необходимую принадлежность демократическаго правленія. Напротивъ, партіи опасны въ аристократіи или въ сенатѣ; поэтому здѣсь подача голосовъ должна быть тайная.

Природа аристократіи состоитъ въ томъ, что верховная власть принадлежитъ здѣсь ограниченному

числу лицъ. Если эти лица многочисленны, то и тутъ необходимъ сенатъ для веденія дѣлъ. Однако не такой, который бы самъ себя восполнялъ: это ведетъ къ самымъ крупнымъ злоупотребленіямъ. Еще опаснѣе ввѣрять обширную власть одному лицу; если это оказывается нужнымъ, то необходимо, по крайней мѣрѣ, уравновѣсить силу власти кратковременностью срока. Впрочемъ, кратковременная власть умѣстна только тамъ, гдѣ она обращается противъ народа, какъ въ Римѣ диктатура, ибо народъ дѣйствуетъ болѣе порывами, нежели руководясь послѣдовательными планами. Напротивъ, диктаторская власть, которую аристократія установляетъ противъ собственныхъ своихъ членовъ, должна быть постоянная. Таковы въ Венеціи государственные инквизиторы. Въ аристократіи полезны также учрежденія, предоставляющія народу нѣкоторое участіе въ правленіи. Вообще, чѣмъ меньше число гражданъ, исключенныхъ изъ правительства, тѣмъ аристократія безопаснѣе и прочнѣе. Самая лучшая аристократія та, которая всего болѣе приближается къ демократіи; самая же несовершенная изъ всѣхъ та, въ которой народъ не только въ политическомъ, но и въ гражданскомъ отношеніи подчиненъ вельможамъ, какъ, напримѣръ, въ Польшѣ, гдѣ крестьяне находятся въ крѣпостномъ состояніи.

Природа монархіи, гдѣ правитъ единое лице, руководствующееся основными законами, состоитъ въ существованіи посредствующихъ властей, подчиненныхъ и зависимыхъ. Послѣдній признакъ необходимъ, потому что въ монархіи князь является источникомъ всякой политической и гражданской власти. Но дѣятельность его должна идти черезъ законные

органы; иначе не будетъ ничего прочнаго, а потому не можетъ быть и основныхъ законовъ. Самая естественная посредствующая власть есть дворянство которое составляетъ необходимую принадлежность монархіи. Тамъ, гдѣ исчезаютъ привилегіи сословій, монархическое правленіе неизбѣжно превращается либо въ народное, либо въ деспотическое. Поэтому въ монархіяхъ полезна и власть духовенства, которая вредна въ республикахъ. Наконецъ, здѣсь нужно особое политическое тѣло, охраняющее законы. Дворянство къ этому неспособно; княжескій совѣтъ слишкомъ зависимъ; слѣдовательно, необходимо самостоятельное учрежденіе, постоянное и достаточно многочисленное.

Что касается до деспотіи, гдѣ владычествуетъ произволъ одного лица, то ея природа ведетъ къ тому, что и администрація ввѣряется здѣсь одному лицу. Самъ властитель, который считаетъ себя всѣмъ а другихъ ставитъ ни во что, обыкновенно предается наслажденіямъ и мало заботится о дѣлахъ. Но еслибы дѣла были переданы нѣсколькимъ лицамъ, то они враждовали бы между собою. Поэтому, проще и удобнѣе вручить ихъ одному. Назначеніе визиря составляетъ, слѣдовательно, основный законъ деспотіи *).

Послѣднее положеніе Монтескьё слишкомъ односторонне. Онъ имѣлъ въ виду то, что обыкновенно дѣлается въ восточныхъ государствахъ; но это далеко не общее правило. Многіе писатели отвергаютъ и самое установленное имъ различіе между монархіею и деспотіею. Вольтеръ, въ своихъ замѣчаніяхъ на книгу Монтескьё, говоритъ, что это два брата,

*) Esp. des Loix, L. II.

которые такъ схожи между собою, что ихъ часто можно принять другъ за друга. Нѣкоторые, однако, доселѣ признаютъ деспотію за самостоятельный образъ правленія; но съ этимъ трудно согласиться. Различіе образовъ правленія опредѣляется прежде всего составомъ верховной власти, а тутъ составъ одинъ и тотъ же. Все, что можно сказать, это то, что деспотія есть извращеніе чистой монархіи, какъ училъ Аристотель. Между ними разница не родовая, а видовая. Съ этимъ ограниченіемъ, мысли Монтескьё остаются глубокими и вѣрными. Существенное различіе между монархіей и деспотіей заключается именно въ томъ, что въ одной есть сдержки, по крайней мѣрѣ въ подчиненныхъ сферахъ, а въ другой онѣ исчезаютъ. Значеніе этихъ сдержекъ, болѣе нравственныхъ, нежели юридическихъ, далеко не маловажно. Въ благоустроенной монархіи, гдѣ права сословій освящены временемъ и укоренились въ нравахъ, монархъ не можетъ посягнуть на нихъ, не возбудивъ противъ себя ненависти высшихъ классовъ и не производя глубокаго потрясенія въ государствѣ, между тѣмъ какъ для деспота нѣтъ правъ, которыя онъ долженъ былъ бы щадить. При извѣстныхъ историческихъ обстоятельствахъ, чистой монархіи можетъ быть подчиненъ даже народъ весьма образованный, тогда какъ деспотія возможна только среди племенъ, стоящихъ на весьма низкой ступени развитія. Нѣтъ сомнѣнія, что между обѣими формами могутъ быть незамѣтные переходы, такъ что иногда трудно бываетъ опредѣлить, къ какой категоріи принадлежитъ то или другое правительство; но переходы бываютъ между самыми противоположными явленіями: этимъ не уничтожается

различіе. Вся сущность мысли Монтескьё заключается въ указаніи на необходимость сдержекъ во всякомъ образѣ правленія; какъ скоро онѣ исчезаютъ, такъ правленіе превращается въ деспотію. Мысль тонкая и мѣткая.

Отъ природы различныхъ политическихъ формъ Монтескьё отличаетъ ихъ начало (principe). Подъ этимъ словомъ онъ разумѣетъ нравственную силу, дѣйствующую въ государственномъ строѣ. Въ демократіи основное начало есть *доблесть* (la vertu), то есть, любовь къ общему дѣлу. Она существуетъ и въ другихъ образахъ правленія, но въ одной демократіи она составляетъ движущую пружину всего политическаго организма, необходимое условіе его существованія. Какъ скоро она исчезаетъ, власть попадаетъ въ руки честолюбцевъ и корыстолюбцевъ, и тогда демократія клонится къ погибели. Начало аристократіи есть также добродѣтель, но другаго рода, — добродѣтель свойственная не цѣлому народу, который не нуждается въ ней для повиновенія, а принадлежащая одному лишь владычествующему сословію. Въ аристократіи необходимо, съ одной стороны, чтобы одно лице не старалось возвыситься на счетъ другихъ, а съ другой стороны, чтобы злоупотребленія власти не выводили народъ изъ терпѣнія. Поэтому, здѣсь всего важнѣе умѣреніе личныхъ стремленій. *Умѣренность* составляетъ, слѣдовательно, основное начало этого образа правленія. Въ монархіи, которая зиждется на промежуточныхъ политическихъ тѣлахъ, движущее начало тоже сословное, но опять другаго рода: оно коренится въ отношеніи подчиненныхъ сословій къ власти, стоящей на вершинѣ. Это — то чувство, которое побуждаетъ каждаго

гражданина стремиться къ почестямъ, но съ сохраненіемъ своей независимости. *Честь* есть начало монархіи. Наконецъ, деспотизмъ держится однимъ *страхомъ*. Здѣсь отъ подданныхъ не требуется ничего, кромѣ безусловнаго повиновенія. Такимъ образомъ, въ деспотизмѣ нѣтъ того, что принадлежитъ къ существу всякаго умѣреннаго правленія, — сговорчивости, осторожности, улаживанія дѣлъ, переговоровъ, возраженій, условій, однимъ словомъ, всего того, что вытекаетъ изъ уваженія къ независимымъ лицамъ *).

Эти положенія Монтескьё не разъ подвергались критикѣ. Многіе писатели отвергаютъ ихъ, какъ произвольныя. А между тѣмъ, нигдѣ, можетъ быть, такъ не проявляется глубина его генія, какъ именно въ этихъ опредѣленіяхъ. Что гражданская доблесть составляетъ самую душу демократіи, первое и необходимое условіе всеобщей политической свободы, въ этомъ едва ли можетъ быть сомнѣніе. Какъ скоро это гражданское чувство исчезло, такъ народъ долженъ искать себѣ владыки. Несомнѣнно и то, что аристократическое правленіе прежде всего требуетъ отъ своихъ членовъ воздержанія личнаго честолюбія и умѣренности въ употребленіи власти. Изъ того же источника вытекаютъ уваженіе къ законамъ и обычаямъ, твердость и спокойствіе въ рѣшеніяхъ, стремленіе охранять старину въ соединеніи съ должною уступчивостью въ отношеніи къ новымъ требованіямъ, — качества, составляющія самую сущность хорошей аристократіи. Менѣе всего, повидимому, можно признать, что честь составляетъ корен-

*) Esp. des Loix, L. III.

ное начало монархіи; эта мысль кажется болѣе блестящею, нежели основательною. Но если мы вглядимся въ существо дѣла, мы увидимъ въ ней глубокій смыслъ. Монтескьё отличаетъ умѣренную монархію отъ деспотіи тѣмъ, что въ первой существуютъ сдержки, которыхъ нѣтъ во второй. Въ государствѣ, гдѣ верховная власть сосредоточена въ единомъ лицѣ, однѣ юридическія сдержки менѣе всего могутъ быть дѣйствительны, если ихъ не скрѣпляютъ сдержки нравственныя. Въ чемъ же могутъ состоять послѣднія? Именно въ томъ, что высшія сословія, которыя составляютъ здѣсь коренной и необходимый элементъ политической жизни, соблюдая вѣрность монарху, вмѣстѣ съ тѣмъ стоятъ за свои права и сохраняютъ нравственную свою независимость. А это и дается чувствомъ чести, которое побуждаетъ человѣка, съ одной стороны, исполнять свои общественныя обязанности сообразно съ своимъ положеніемъ, съ другой стороны, требовать уваженія къ нравственному достоинству своего лица. Поэтому, можно безусловно согласиться съ Монтескьё, что монархія тѣмъ болѣе склоняется къ деспотизму, чѣмъ болѣе чувство чести исчезаетъ въ обществѣ.

Природа каждаго образа правленія и движущее имъ начало опредѣляютъ и характеръ законовъ, которыми управляется государство. Такъ, законы о воспитаніи имѣютъ цѣлью, въ монархіи, развить чувство чести и повиновеніе волѣ государя, соединенное съ личнымъ достоинствомъ и независимостью; въ республикѣ — внушить любовь къ отечеству и къ законамъ; въ деспотіи — унизить человѣческую душу и сдѣлать ее раболѣпною.

Въ демократіи, гдѣ господствуетъ равенство, за-

коны должны установлять уравнительность и умѣренность состояній. Къ этому ведутъ правила, охраняющія семейные участки и запрещающія накопленіе наслѣдствъ въ однѣхъ рукахъ. Въ торговыхъ же республикахъ полезно предупреждать скопленіе богатствъ установленіемъ равнаго наслѣдованія всѣхъ дѣтей. Къ той же цѣли ведетъ возложеніе повинностей на богатыхъ съ облегченіемъ бѣдныхъ. Но такъ какъ, вообще, уравнительное распредѣленіе имуществъ дѣло почти невозможное, то здѣсь необходимо прибѣгать и къ другимъ средствамъ. Всего важнѣе поддержаніе нравовъ и уваженія къ законамъ. Для этого полезно учрежденіе сената, блюстителя нравовъ, а также строгое подчиненіе гражданъ правителямъ, наконецъ, сильное развитіе отеческой власти, которая замѣняетъ недостаточную силу власти гражданской.

Въ аристократіи законъ долженъ, съ одной стороны, клониться къ тому, чтобы народъ не чувствовалъ тягости сословнаго управленія, а съ другой стороны, чтобы члены владычествующаго сословія сохраняли между собою равенство. Ибо двѣ главныя опасности, угрожающія аристократіи, заключаются именно въ чрезмѣрнемъ неравенствѣ между правителями и подданными, и въ неравенствѣ между самими правителями. Для предупрежденія перваго полезно, чтобы вельможи не отличались отъ низшихъ классовъ признаками, возбуждающими зависть, и не присвоивали себѣ слишкомъ тягостныхъ для народа привилегій. Они не должны наживаться на счетъ народа, а, напротивъ, обязаны тратить часть своего состоянія на общую пользу; въ финансовомъ управленіи слѣдуетъ соблюдать крайнюю бережливость;

простолюдинамъ надобно оказывать самое строгое правосудіе. Для второй цѣли, необходимо уничтоженіе всякихъ различій между членами благороднаго сословія. Поэтому, право первородства и субституціи, приличныя монархіи, неумѣстны въ аристократіи. Для сохраненія единства между членами сословія требуется также быстрое рѣшеніе всѣхъ возникающихъ между ними распрей. Наконецъ, для подавленія всякихъ честолюбивыхъ стремленій, нуженъ трибуналъ, облеченный тираническою властью.

Въ монархіи законъ долженъ прежде всего клониться къ поддержанію дворянства, хранителя чести. Эта цѣль достигается установленіемъ маіоратовъ, субституцій, привилегій. Здѣсь полезна немыслимая въ другихъ правленіяхъ продажа должностей, которая сообщаетъ болѣе постоянства и независимости общественнымъ корпораціямъ и вмѣстѣ съ тѣмъ устраняетъ происки придворныхъ. Преимущество монархіи передъ республикой заключается въ быстротѣ дѣйствія; но чтобы эта быстрота не обратилась въ поспѣшность, необходимо установить законныя замедленія ходу дѣлъ.

Что касается до деспотизма, то вотъ его изображеніе: когда дикіе жители Луизіаны хотятъ сорвать плодъ, они рубятъ дерево и снимаютъ плодъ. Въ деспотизмѣ не нужно много законовъ, ибо здѣсь господствуетъ произволъ. Управленіе здѣсь самое простое, ибо все ограничивается уподобленіемъ гражданской власти — власти домашней. Наслѣдованіе престола опредѣляется не закономъ, а волею монарха; но этимъ самымъ открывается поприще всѣмъ интригамъ. Поэтому восточные государи, вступивъ на престолъ, стараются избавиться смертью отъ

всѣхъ своихъ родственниковъ. Чтобы держать народъ въ страхѣ, деспотъ принужденъ опираться на войско, но черезъ это послѣднее становится опаснымъ для самого правительства, такъ что властитель долженъ принимать мѣры противъ собственныхъ своихъ силъ. Иногда въ деспотическихъ странахъ государь объявляетъ себя собственникомъ всей земли и наслѣдникомъ всѣхъ подданныхъ; но это ведетъ къ обѣднѣнію земли и къ обнищанію народа. Вообще, подъ деспотическимъ правленіемъ необезпеченность собственности уничтожаетъ промышленность и торговлю и, напротивъ, содѣйствуетъ лихоимству. Здѣсь развивается и грабительство чиновниковъ, ибо несправедливое правительство нуждается въ рукахъ для исполненія неправды, а эти руки естественно не забываютъ и себя. Поэтому здѣсь, для успокоенія народа, полезны конфискаціи, которыя немыслимы въ умѣренныхъ правленіяхъ, гдѣ онѣ являются посягательствомъ на собственность. Съ другой стороны, чтобы привязать къ себѣ своихъ слугъ, деспотъ долженъ давать имъ громадныя денежныя награды, что́ въ республикахъ и монархіяхъ служитъ признакомъ упадка, ибо это означаетъ, что въ народѣ изсякли чувства чести и любви къ отечеству. Вообще, говоритъ Монтескьё, деспотизмъ до такой степени противенъ человѣческой природѣ, что можно удивляться, какимъ образомъ народы когда-либо ему подчинялись. Но дѣло въ томъ, что для установленія умѣреннаго правленія, гдѣ сочетаются различныя, уравновѣшивающія другъ друга силы, нужно много умѣнія, тогда какъ нѣтъ ничего легче, какъ водвореніе деспотизма *).

*) Esp. des Loix, L. IV, V.

Начала различныхъ образовъ правленія имѣютъ вліяніе и на гражданскіе и уголовные законы, а также и на судебное устройство каждаго государства. Въ умѣренныхъ правленіяхъ нужны болѣе сложные законы, требуется болѣе формальностей, нежели въ деспотическихъ. Въ нихъ права гражданъ не могутъ быть предоставлены произволу судей, но должны быть твердо и точно опредѣлены закономъ и юриспруденціей. Все, что касается жизни, свободы и имущества лицъ, должно быть окружено всевозможными гарантіями, такъ чтобы каждому даны были средства защиты, и чтобы судьи могли произнести приговоръ, не иначе какъ съ величайшею осмотрительностью и съ полнымъ знаніемъ дѣла. Въ деспотическомъ правленіи все это излишне: тутъ властвуетъ произволъ судьи, который можетъ рѣшать дѣла съ величайшею быстротою, какъ это дѣлается въ Турціи. Поэтому, упрощеніе законовъ служитъ первымъ признакомъ деспотизма. Далѣе, въ деспотическихъ правленіяхъ князь можетъ судить самъ; въ монархіяхъ это невозможно: посредствующія тѣла были бы черезъ это уничтожены, формальности отмѣнены, и произволъ заступилъ бы мѣсто закона. Судъ монарха сдѣлался бы источникомъ безконечныхъ злоупотребленій, ибо придворные всегда сумѣли бы выманить приговоры, согласные съ ихъ желаніями. Даже министры не могутъ судить въ монархіи; между совѣтомъ князя и судебными мѣстами есть коренная несовмѣстимость. Наконецъ, въ умѣренныхъ правленіяхъ самыя наказанія умѣренны и соразмѣрны съ преступленіями. Въ деспотизмѣ, напротивъ, наказанія жестоки и соображаются только съ потребностью укротить преступни-

ковъ. Но жестокія казни притупляютъ чувство народа и большею частью остаются безсильными. Даже когда онѣ достигаютъ цѣли, онѣ оставляютъ по себѣ неисправимое зло. Развращеніе народа составляетъ естественный плодъ деспотизма *).

Отъ различія образовъ правленія зависитъ и отношеніе законодательства къ роскоши. Въ демократіи должны существовать законы противъ роскоши, ибо послѣдняя несовмѣстна съ равенствомъ состояній; къ тому же она влечетъ за собою преобладаніе частныхъ интересовъ надъ общественными, а это противорѣчитъ существу демократіи. Въ аристократіи начало умѣренности требуетъ тоже ограниченія роскоши въ частной жизни; но такъ какъ господствующее сословіе должно быть богато, то слѣдуетъ обращать его избытокъ на общественныя издержки. Въ монархіи, напротивъ, неравенство состояній дѣлаетъ роскошь необходимою. Поэтому законы противъ роскоши здѣсь неумѣстны: каждый долженъ въ этомъ отношеніи пользоваться полною свободою. Наконецъ, въ деспотизмѣ также существуетъ роскошь, но по другой причинѣ: неизвѣстность будущаго побуждаетъ людей къ возможно большему наслажденію настоящимъ **).

За роскошью слѣдуетъ свобода женщинъ, которая всего болѣе можетъ быть допущена въ монархіи. Напротивъ, въ республикѣ, гдѣ необходима строгость нравовъ, она должна быть сдержана въ тѣсныхъ предѣлахъ. Что касается до деспотизма, то здѣсь женщины ничто иное, какъ рабыни. Сообразно съ этимъ, приданыя должны быть значительны въ

*) Esp. des Loix, L. VI.
**) L. VII, ch. I.

монархіяхъ, умѣренны въ республикахъ, ничтожны въ деспотіяхъ *).

Извращеніе началъ, господствующихъ въ томъ или другомъ образѣ правленія, ведетъ къ извращенію самаго правленія.

Демократія извращается не только отклоненіемъ отъ своего начала, но и преувеличеніемъ этого начала, то есть, чрезмѣрною любовью къ свободѣ и равенству. Тогда никто уже не хочетъ повиноваться другому; въ обществѣ исчезаетъ всякое уваженіе къ старшимъ. Народъ не терпитъ иныхъ властей, кромѣ собственной; онъ отбираетъ права у сената, у судей, у правителей, стягиваетъ къ себѣ всѣ дѣла и самъ становится деспотомъ. Но такой порядокъ вещей, дѣлаясь все болѣе и болѣе невыносимымъ, неудержимо влечетъ государство подъ власть тирана. Въ умѣренной демократіи люди равны между собою только какъ граждане; въ необузданной демократіи начальникъ уравнивается съ подчиненнымъ, отецъ съ сыномъ, хозяинъ съ слугою. Добродѣтель естественно соединяется съ свободою, но она столь же далека отъ свободы чрезмѣрной, какъ и отъ рабства.

Аристократія извращается, когда власть вельможъ становится произвольною. Съ уваженіемъ къ закону исчезаетъ и умѣренность, и тогда народъ управляется деспотически: только вмѣсто одного деспота, у него ихъ нѣсколько. Это бываетъ особенно, когда аристократія становится наслѣдственною: увѣренность въ пріобрѣтеніи власти устраняетъ необходимость воздержанія.

Монархія извращается, когда уничтожаются въ ней посредствующія тѣла и отбираются привилегіи

*) L. VII, ch. 8—17.

сословій: тогда власть неудержимо идетъ къ деспотизму. Она извращается также, когда монархъ хочетъ непосредственно управлять всѣмъ, когда онъ всѣ дѣла стягиваетъ ко двору, когда онъ произвольно измѣняетъ законы, когда онъ унижаетъ вельможъ, дѣлая ихъ орудіями своей личной воли, наконецъ, когда онъ уничтожаетъ чувство чести въ народѣ, облекая почестями людей недостойныхъ, которые хвастаются только глубиною своего раболѣпства и думаютъ, что, обязанные всѣмъ монарху, они ничѣмъ не обязаны отечеству.

Что касается до деспотизма, то онъ, по существу своему, есть уже правленіе извращенное и извращается все болѣе и болѣе *).

Извращеніе образовъ правленія можетъ, впрочемъ, произойти и отъ чисто внѣшнихъ причинъ, именно, отъ увеличенія или уменьшенія области. Вообще, республиканская форма способна держаться только въ малыхъ государствахъ. Въ большихъ водворяется слишкомъ значительное неравенство имуществъ. Притомъ, накопленіе богатства въ однѣхъ рукахъ влечетъ за собою неумѣренность въ мысляхъ. Интересы классовъ здѣсь разобщаются, и общая выгода приносится въ жертву частной. Человѣкъ чувствуетъ, что онъ можетъ имѣть значеніе и безъ отечества, а потому хочетъ возвыситься на счетъ отечества. Напротивъ, на небольшомъ пространствѣ общій интересъ у всѣхъ на глазахъ; онъ чувствуется всѣми; надъ злоупотребленіями есть постоянный контроль. Въ независимой общинѣ трудно устроить иное правленіе, кромѣ республиканскаго. Князь явился бы здѣсь притѣснителемъ, потому что его средства бы-

*) Esp. des Loix, L. VIII.

ли бы несоразмѣрны съ его властью, и онъ всегда могъ бы опасаться внутреннихъ и внѣшнихъ враговъ. Монархія, по существу своему, должна быть средней величины. Если она слишкомъ мала, она превращается въ республику; при значительномъ же пространствѣ, вельможи, будучи удалены отъ центра и надѣясь на безнаказанность, легко могутъ уклоняться отъ повиновенія и такимъ образомъ привести государство къ разрушенію. Единственное лѣкарство противъ этого зла состоитъ въ установленіи власти неограниченной, лѣкарство, которое само по себѣ есть величайшее зло. Большія государства естественно склоняются къ деспотизму. Быстрота рѣшеній должна восполнить здѣсь дальность разстояній; непокорные воздерживаются страхомъ; наконецъ, законъ долженъ приноравливаться къ разнообразію условій и обстоятельствъ, неизбѣжному въ обширной области. Изъ всего этого слѣдуетъ, что для сохраненія существующаго образа правленія надобно держать государство въ настоящихъ его предѣлахъ. Иначе, съ увеличеніемъ или уменьшеніемъ области, измѣняется самый духъ народа *).

Эти соображенія приводятъ Монтескьё къ разсмотрѣнію оборонительной и наступательной политики государствъ **). Республикѣ угрожаетъ двоякая опасность: если она мала, она можетъ быть уничтожена внѣшнею силою; если она велика, она разрушается внутреннею порчею. Избѣжать того и другаго можно лишь однимъ способомъ: союзнымъ устройствомъ, которое соединяетъ въ себѣ выгоды большихъ и малыхъ государствъ. Оно приходится болѣе

*) Esp. des Loix, L. VIII, ch. 15—21.

**) См. гл. IX и X.

республикамъ, нежели монархіямъ; притомъ здѣсь требуется, чтобы члены имѣли одинакія политическія учрежденія: иначе связь всегда будетъ непрочна. Полезно, чтобы отдѣльные члены не имѣли права заключать союзы безъ согласія другихъ; полезно также, чтобы члены имѣли голосъ и несли тяжести соразмѣрно съ своимъ значеніемъ; наконецъ, желательно, чтобы союзные судьи и правители избирались общимъ совѣтомъ, а не отъ каждаго члена особо. Очевидно, Монтескьё выставляетъ здѣсь преимущества союзнаго государства передъ союзомъ государствъ. Идеалъ такого устройства онъ видитъ въ древней Ликіи. Нельзя не удивляться проницательности его взгляда въ такую эпоху, когда Соединенные Штаты не пріобрѣли еще независимости, и когда различныя стороны федеративнаго порядка далеко еще не были такъ очевидны, какъ теперь.

Въ противоположность республикамъ, которыя держатся соединеніемъ силъ, деспотіи защищаются разобщеніемъ съ сосѣдями. Онѣ обращаютъ свои границы въ пустыни и такимъ образомъ избавляются отъ враговъ. Иногда же по границамъ установляются подчиненные князья, которые служатъ орудіями защиты, а въ случаѣ нужды могутъ быть принесены въ жертву угрожающей опасности.

Наконецъ, монархія, которая не можетъ сама себя уничтожать, какъ деспотія, должна имѣть наготовѣ всѣ нужныя средства для защиты. Ей необходимы крѣпости и войско. Средняя величина территоріи наиболѣе благопріятна для обороны, ибо войску легче двигаться во всѣ стороны и поспѣвать повсюду на встрѣчу непріятелю. Напротивъ, въ большомъ го-

сударствѣ, если часть арміи разбита, другой трудно придти къ ней на помощь, и тогда непріятелю легко проникнуть до самой столицы. Поэтому, монархіи должны быть осторожны въ увеличеніи своихъ владѣній. Стараясь избѣгнуть невыгодъ одного рода, онѣ могутъ навлечь на себя другія, еще худшія. Воздерживаться тѣмъ болѣе необходимо, что слабость сосѣдей, составляя приманку для завоеваній, въ сущности, представляетъ величайшее удобство въ политическомъ отношеніи. Покореніемъ слабаго государства рѣдко можно выиграть, а большею частью можно потерять относительную силу.

Изъ всѣхъ образовъ правленія завоевательная политика всего опаснѣе для республикъ. Будучи основаны на началѣ народной власти, онѣ по необходимости должны пріобщать покоренныхъ къ правамъ гражданства; поэтому, ихъ завоеванія должны ограничиваться тѣмъ количествомъ народонаселенія, которое можетъ вынести демократія. Если же республика обращаетъ покоренные народы въ подданныхъ, то она тѣмъ самымъ подрываетъ собственную свободу, ибо власть сановниковъ, управляющихъ подчиненными областями, будетъ слишкомъ велика. Къ этому присоединяется и другая невыгода: республиканское правленіе всегда жестче монархическаго; поэтому оно болѣе ненавистно покореннымъ, которые не пользуются ни выгодами свободы, ни преимуществами единовластія.

Монархія точно также можетъ дѣлать завоеванія, только пока она не выступаетъ изъ свойственныхъ ей предѣловъ. Здѣсь покоренныя страны должны оставаться съ тѣми законами, учрежденіями и бытомъ, при которыхъ онѣ жили прежде; измѣняются

только войско, да имя государя. Обхожденіе съ ними должно быть самое мягкое. Иначе пограничныя области, разоренныя и недовольныя, всегда будутъ весьма ненадежнымъ пріобрѣтеніемъ. Во всякомъ случаѣ, завоевательная политика имѣетъ печальныя послѣдствія для монархіи: усилія, которыя требуются для войны, ведутъ къ истощенію собственныхъ областей, между тѣмъ какъ въ столицѣ, напротивъ, сосредоточиваются пріобрѣтенныя богатства. Поэтому завоевательная монархія обыкновенно представляетъ страшную роскошь въ центрѣ, изнуреніе въ провинціяхъ и снова обиліе въ завоеванныхъ областяхъ.

Громадныя завоеванія необходимо предполагаютъ деспотизмъ. Чтобы сохранить столь обширныя владѣнія, князю нужно вѣрное войско, всегда готовое подавить возмущенія. Однако и тутъ правители отдаленныхъ областей съ трудомъ могутъ сдерживать подчиненные имъ народы, а съ другой стороны, самому князю не легко справиться съ назначенными имъ сановниками, которые стремятся къ самостоятельности. Поэтому и здѣсь всего полезнѣе оставлять въ завоеванныхъ странахъ прежнее ихъ правительство, поставивъ его относительно себя въ феодальную зависимость.

Общій выводъ Монтескьё относительно извращенія различныхъ образовъ правленія заключается въ томъ, что извращеніе всякаго правительства состоитъ, въ сущности, въ стремленіи его къ деспотизму. Этимъ опредѣляется отношеніе образовъ правленія къ свободѣ. Свобода вообще, говоритъ Монтескьё, не заключается въ возможности дѣлать все, что угодно. Въ государствѣ, то есть, въ обществѣ, которое управляется законами, подъ именемъ свободы разумѣет-

ся возможность дѣлать то, что должно, и не быть принужденнымъ дѣлать то, чего не должно хотѣть. Другими словами: свобода есть право дѣлать то, что дозволяется закономъ. Если бы гражданинъ имѣлъ право дѣлать то, что законы запрещаютъ, его свобода сама собою бы уничтожилась, ибо всѣ другіе имѣли бы право дѣлать тоже самое *). Въ этомъ смыслѣ, свобода не составляетъ преимущества республики передъ монархіею; она можетъ вовсе не быть въ республикѣ извращенной, хотя бы здѣсь власть принадлежала народу. Свобода существуетъ только въ умѣренныхъ правленіяхъ, гдѣ граждане болѣе или менѣе обезпечены противъ злоупотребленій власти. Вообще, свободу можно раздѣлить на два вида: на свободу политическую, которая относится къ государственному устройству, и на свободу личную, которая прилагается къ отдѣльнымъ гражданамъ. Первая является тамъ, гдѣ одна власть воздерживается другою. Вѣчный опытъ человѣческаго рода показываетъ, что всякій человѣкъ, облеченный властью, стремится ею злоупотреблять, пока онъ не находитъ ей предѣловъ. Слѣдовательно, необходимы сдержки. А отсюда ясно, что политическая свобода обезпечивается единственно учрежденіями, которыми установляется раздѣленіе и взаимное равновѣсіе властей **). Примѣромъ такого государственнаго устройства Монтескьё выставляетъ Англію, которая одна положила себѣ цѣлью осуществленіе политической свободы ***). Эта знаменитая глава объ

*) Esp. des L. L. XI, ch. 3.
**) Esp. d. L. L. XI, ch. 4.
***) L. XI, ch. 6.

англійской конституціи послужила основаніемъ конституціонному ученію въ Западной Европѣ.

Власть, говоритъ Монтескьё, раздѣляется на законодательную, исполнительную и судебную. Всякій разъ, какъ двѣ изъ нихъ соединяются въ однѣхъ рукахъ, свободѣ грозитъ опасность. Соединеніе власти законодательной съ исполнительною даетъ облеченному ими лицу или политическому тѣлу возможность издавать тиранические законы и затѣмъ самому тиранически исполнять ихъ. Соединеніе судебной власти съ законодательною ведетъ къ произволу судей; ибо самъ судья здѣсь законодатель, слѣдовательно, дѣлаетъ, что хочетъ. Наконецъ, соединеніе судебной власти съ исполнительною даетъ судьѣ возможность быть притѣснителемъ. Въ умѣренныхъ монархіяхъ судебная власть предоставляется независимымъ тѣламъ или лицамъ, а потому здѣсь болѣе свободы, нежели въ деспотіяхъ и въ республикахъ, гдѣ всѣ три власти сосредоточиваются въ однѣхъ рукахъ.

Для достиженія наилучшаго равновѣсія требуется устройство слѣдующаго рода: прежде всего, судебная власть не должна быть принадлежностью постоянной коллегіи, а должна ввѣряться лицамъ, временно избираемымъ изъ народа. Такимъ образомъ, она становится почти невидимою и не возбуждаетъ опасеній. Эти судьи должны быть равные подсудимому, которому, сверхъ того, для большей гарантіи, предоставляется право отводить изъ нихъ значительное число, такъ что остальные являются какъ бы выбранными имъ самимъ. Право заключать гражданъ въ тюрьму должно вообще оставаться принадлежностью судебной власти; иначе свобода опять

исчезаетъ. Только въ чрезвычайныхъ случаяхъ законодательная власть можетъ временно облечь правительство этимъ правомъ. Такія мѣры бываютъ полезны, ибо онѣ устраняютъ необходимость имѣть постоянныхъ блюстителей безопасности, въ родѣ спартанскихъ эфоровъ или венеціанскихъ инквизиторовъ. Что касается до законодательной власти, то она естественно принадлежитъ народу, ибо каждый свободный человѣкъ долженъ управляться самъ собою. Но такъ какъ въ большихъ государствахъ собраніе всѣхъ гражданъ невозможно, и притомъ народъ, который въ состояніи сдѣлать хорошій выборъ, неспособенъ самъ рѣшать дѣла, то избираются представители, на которыхъ возлагается составленіе законовъ и надзоръ за ихъ исполненіемъ. Эти двѣ задачи представительное собраніе можетъ исполнить, тогда какъ къ настоящему дѣйствію оно не способно. Право голоса при выборѣ представителей должны имѣть всѣ граждане, исключая тѣхъ, которыхъ низкое положеніе лишаетъ самостоятельной воли. Но въ государствѣ есть всегда люди, возвышающіеся надъ другими рожденіемъ, богатствомъ, почетомъ. Если бы они поглощались общею массою, то свобода была бы для нихъ рабствомъ и перестала бы возбуждать въ нихъ какой бы то ни было интересъ. Поэтому, надобно дать имъ въ законодательствѣ участіе, соразмѣрное съ ихъ положеніемъ. Это достигается тѣмъ, что изъ нихъ составляется особая аристократическая палата, которая можетъ сдерживать увлеченія народа, такъ же какъ и народъ, въ свою очередь, воздерживаетъ личныя стремленія вельможъ. Такое устройство тѣмъ болѣе необходимо, что изъ трехъ, означенныхъ выше властей су-

дебная почти ничтожна. Остаются, слѣдовательно, двѣ, между которыми необходима третья, умѣряющая ихъ столкновенія. Таково именно значеніе аристократической палаты. Она должна быть наслѣдственною, 1) по самой своей природѣ; 2) потому, что ей нуженъ сильный интересъ для поддержанія своихъ правъ, которыя иначе, въ свободномъ государствѣ, всегда будутъ подвержены опасности. Но чтобы она не могла жертвовать общею пользою своимъ частнымъ выгодамъ, въ денежныхъ дѣлахъ ей дается только право останавливать рѣшенія другой палаты, а отнюдь не дѣлать собственныхъ постановленій. Наконецъ, исполнительная власть должна находиться въ рукахъ монарха, 1) потому что исполненіе, въ противоположность законодательству, лучше, когда имъ завѣдываетъ одно лице, нежели когда оно вручается многимъ; 2) потому что исполнительная власть, ввѣренная лицамъ, выбраннымъ отъ законодательнаго собранія, опять ведетъ къ соединенію двухъ властей въ однѣхъ рукахъ.

Каково же должно быть отношеніе раздѣленныхъ такимъ образомъ властей? Народные представители не всегда бываютъ въ сборѣ; это излишне и затруднительно, какъ для гражданъ, такъ и для исполнительной власти. Они не могутъ однако собираться по собственному изволенію, ибо собраніе тогда только имѣетъ волю, когда оно уже собрано. Притомъ, время съѣзда зависитъ отъ требованій дѣла, которыхъ судьею можетъ быть только исполнительная власть. Послѣдней, поэтому, должно быть предоставлено право собирать и распускать законодательное собраніе, а также останавливать его рѣшенія; иначе законодатели могли бы все забрать въ свои руки

и сдѣлаться деспотами. Въ этомъ заключается участіе исполнительной власти въ законодательствѣ. Но законодательной власти невозможно предоставить такое же участіе въ исполненіи. Если бы она имѣла право налагать запретъ на дѣйствія исполнителей, то черезъ это остановились бы всѣ дѣла. Въ замѣнъ того, ей должно быть предоставлено право контролировать эти дѣйствія и наблюдать за исполненіемъ законовъ. Однако собраніе не можетъ требовать къ отвѣту самое лице, облеченное исполнительною властью. Это опять поставило бы послѣднее въ полную зависимость отъ законодателей, что ведетъ къ деспотіи. Лице верховнаго исполнителя должно быть священно и неприкосновенно. Но такъ какъ онъ не можетъ дѣйствовать иначе, какъ черезъ министровъ, то послѣдніе могутъ быть привлечены къ отвѣту и подвергнуты наказанію, въ случаѣ злоупотребленій. Однако народные представители не могутъ сами судить министровъ, ибо они здѣсь являются обвинителями, и вообще они слишкомъ заинтересованы въ дѣлѣ. Невозможно предоставить судъ и обыкновеннымъ судилищамъ, которыя стоятъ слишкомъ низко и легко могутъ подчиняться вліянію высшей власти. Поэтому судъ долженъ быть предоставленъ той части законодательной власти, которая болѣе независима и безпристрастна, и которая притомъ занимаетъ середину между монархомъ и народомъ, то есть, аристократическому собранію. Опасность со стороны исполнительной власти особенно велика тѣмъ, что она располагаетъ деньгами и войскомъ. Слѣдовательно, здѣсь требуются особенныя гарантіи. Онѣ состоятъ въ томъ, что по этимъ предметамъ законодательная власть дѣлаетъ постановленія не

постоянныя, а на годовые сроки. Кромѣ того, войско должно здѣсь сливаться съ народомъ. Это достигается или посредствомъ набора его единственно изъ зажиточныхъ состояній, или системою кратковременныхъ вербовокъ; наконецъ, если необходимо держать постоянное войско, набранное изъ низшихъ классовъ, то законодательное собраніе должно всегда имѣть право его распустить. Но подчинять войско собранію невозможно, ибо назначеніе арміи — дѣйствіе, а не сужденіе. Притомъ, это можетъ имѣть вредное вліяніе на самую законодательную власть, которая или сама сдѣлается военною или подвергнется презрѣнію солдатъ. Поэтому, во главѣ войска должна стоять исполнительная власть.

Таковы отношенія трехъ властей. Задерживая другъ друга, онѣ повидимому, говоритъ Монтескьё, должны бы придти къ бездѣйствію; однако, такъ какъ силою вещей онѣ должны двигаться, то онѣ будутъ двигаться согласно. Эта система, прибавляетъ онъ, ведетъ свое происхожденіе отъ древнихъ Германцевъ; она была изобрѣтена въ лѣсахъ. Впрочемъ, Монтескьё не выдаетъ ее за единственное устройство, при которомъ возможна свобода. Умѣренность и середина, говоритъ онъ, вообще приходятся людямъ болѣе, нежели крайности. Но всѣ умѣренныя правленія должны болѣе или менѣе приближаться къ этому идеалу; иначе они впадаютъ въ деспотизмъ.

Эта теорія конституціонной монархіи, которую въ первый разъ въ новое время развилъ Монтескьё, въ XVIII-мъ вѣкѣ получила почти безусловное одобреніе умѣренныхъ либераловъ. Впослѣдствіи она подверглась критикѣ, которая нерѣдко заходила

слишкомъ далеко. Нѣтъ сомнѣнія, что это ученіе страдаетъ существенными недостатками. Оно имѣетъ въ виду единственно огражденіе свободы, которое дается раздѣленіемъ властей. Между тѣмъ, государственная цѣль требуетъ единства въ управленіи; какимъ же образомъ достигается послѣднее? На это у Монтескьё нѣтъ отвѣта. Его замѣчаніе, что всѣ три власти должны двигаться согласно, потому что онѣ не могутъ стоять на мѣстѣ, болѣе остроумно, нежели серіозно. Въ дѣйствительности, въ конституціонныхъ государствахъ, это единство водворяется парламентскимъ правленіемъ, то есть, назначеніемъ министровъ изъ большинства народныхъ представителей. Но этотъ способъ управленія окончательно установился только въ XIX-мъ столѣтіи. Въ XVIII-мъ вѣкѣ, парламентское правленіе замѣнялось въ Англіи взаимною связью знатныхъ домовъ, стоявшихъ во главѣ государства, что́ также было упущено изъ виду Монтескьё. Слѣдуя болѣе умозрительнымъ выводамъ, нежели опыту, онъ не замѣтилъ того значенія, которое имѣлъ въ политическомъ строѣ Англіи этотъ тѣсный аристократическій кружокъ, господствовавшій въ законодательныхъ палатахъ и державшій въ своихъ рукахъ исполнительную власть. Нѣтъ сомнѣнія однако, что такое олигархическое правленіе было совмѣстно съ свободою единственно въ силу того, что аристократія находила задержки въ другихъ элементахъ. Гарантіи свободы заключались все-таки въ раздѣленіи властей, и въ этомъ Монтескьё былъ совершенно правъ.

Другой важный недостатокъ этого ученія состоитъ въ неправильномъ приложеніи начала раздѣленія властей къ троякому раздѣленію отраслей власти.

Независимая судебная власть несомнѣнно доставляетъ самыя существенныя гарантіи свободѣ, но гораздо болѣе личной, нежели политической. Она занимаетъ въ государствѣ подчиненное мѣсто, и ея независимость не должно смѣшивать съ раздѣленіемъ самой верховной власти. Монтескьё хотѣлъ подвести всѣ политическія гарантіи подъ одну рубрику и, вслѣдствіе того, неправильно смѣшалъ посредствующія, но подчиненныя тѣла, задерживающія дѣйствія власти даже въ самыхъ сосредоточенныхъ правленіяхъ, съ тѣми тѣлами, которыя образуются вслѣдствіе распредѣленія верховной власти по различнымъ органамъ. Но въ этомъ случаѣ ошибка въ приложеніи теоріи исправляется самымъ дальнѣйшимъ ея развитіемъ. Излагая устройство конституціонной монархіи, Монтескьё прямо говоритъ, что судебная власть должна быть совершенно ничтожна; онъ отрицаетъ у нея всякое политическое значеніе и ставитъ ее такъ низко, такъ мало полагается на ея независимость, что не даетъ ей права судить министровъ за злоупотребленія власти. Роль посредника при столкновеніи высшихъ властей предоставляется другому элементу, самостоятельно участвующему въ законодательствѣ и занимающему середину между монархомъ и народомъ. Такимъ образомъ, въ сущности, по ученію Монтескьё, тѣ три власти, на которыя раздѣляется правленіе, вовсе не законодательная, исполнительная и судебная, а монархическая, аристократическая и демократическая. Все, что можно сказать, это то, что одной изъ нихъ предоставляется главнымъ образомъ исполненіе, а другимъ преимущественно законодательство. Въ этомъ отношеніи, точка зрѣнія Монтескьё совпа-

даетъ съ ученіемъ, которое въ древности развивалъ Полибій *). Основная мысль у обоихъ одна и таже: необходимость раздѣленія политической власти между независимыми, воздерживающими другъ друга тѣлами. У обоихъ основными элементами этого раздѣленія являются монархія, аристократія и демократія. Ошибка Монтескьё заключается въ не совсѣмъ вѣрномъ приложеніи этихъ началъ къ различнымъ отраслямъ верховной власти; но эта ошибка исправляется имъ самимъ. Съ другой стороны, значительное преимущество новаго публициста передъ древнимъ состоитъ въ несравненно полнѣйшемъ развитіи общихъ обоимъ началъ. Въ древнихъ республикахъ, монархическій элементъ, если и существовалъ, то имѣлъ слишкомъ ничтожное значеніе, а потому теорія раздѣленія властей не могла найти себѣ въ нихъ полнаго приложенія. Въ Римѣ, на который указывалъ Полибій, было въ сущности только два элемента, вѣчно враждовавшіе другъ съ другомъ. Вслѣдствіе того, ученіе Полибія являлось у него болѣе теоретическою мыслью, нежели выводомъ изъ дѣйствительности. У новыхъ народовъ, въ силу историческихъ обстоятельствъ, всѣ три элемента развились самостоятельно. Вездѣ они долго боролись другъ съ другомъ. Въ Англіи, при счастливыхъ условіяхъ жизни, они пришли, наконецъ, къ соглашенію и выработали общее устройство, въ которомъ каждый занималъ подобающее ему мѣсто. Монтескьё имѣлъ такимъ образомъ передъ глазами образецъ, въ которомъ теоретическая мысль древнихъ находила полное свое осуществленіе. Онъ описалъ этотъ образецъ, сопо-

*) См. Исторію Политическихъ Ученій, томъ I, стр. 82—84.

ставилъ его съ требованіями теоріи, указалъ на значеніе различныхъ его частей, изслѣдовалъ необходимыя ихъ отношенія, и такимъ образомъ возвелъ конституціонную монархію на степень всемірнаго идеала для огражденія свободы. Въ этомъ заключается безсмертная заслуга французскаго публициста.

Гораздо менѣе удовлетворительны изслѣдованія его о законахъ, охраняющихъ личную свободу гражданъ *). Однако и здѣсь у него разсѣяно множество мѣткихъ замѣчаній. Личная свобода, по опредѣленію Монтескьё, заключается въ безопасности или въ увѣренности человѣка въ своей безопасности. Это опредѣленіе, очевидно, слишкомъ тѣсно; здѣсь берется одна только сторона личной свободы, а не вся совокупность правъ, изъ нея вытекающихъ. Этотъ видъ свободы, продолжаетъ Монтескьё, зависитъ не отъ однихъ политическихъ законовъ, но также и отъ способа ихъ приложенія, отъ законовъ гражданскихъ, отъ нравовъ, отъ примѣровъ. Конституція можетъ быть либеральная, а личной свободы можетъ не быть въ странѣ, и наоборотъ, гражданинъ можетъ чувствовать себя лично свободнымъ, даже когда нѣтъ свободы въ политическихъ учрежденіяхъ. Болѣе всего личная свобода зависитъ отъ законовъ уголовныхъ, ибо безопасность скорѣе всего нарушается произвольными обвиненіями и наказаніями. Высшее торжество свободы въ этомъ отношеніи состоитъ въ томъ, чтобы каждое наказаніе соразмѣрялось съ преступленіемъ. Тогда исчезаетъ всякій произволъ, и наказаніе зависитъ не отъ каприза власти, а отъ самой сущности вещей. Такъ, рели-

*) Esp. des L. L. XII,

гіозныя преступленія должны подвергаться религіознымъ наказаніямъ; преступленія противъ нравовъ должны имѣть послѣдствіемъ лишеніе тѣхъ правъ и преимуществъ, которыя сопряжены съ чистотою нравовъ, и т. п. Но одни помыслы, не переходящіе въ дѣйствіе, ни въ какомъ случаѣ не подлежатъ преслѣдованію; иначе исчезаетъ свобода человѣка. Вообще, надобно быть крайне осторожнымъ въ преслѣдованіи преступленій, которыхъ опредѣленіе зависитъ отъ произвола. Таковы колдовство и ересь. Подобныя обвиненія — самыя гибельныя для свободы, ибо они подаютъ поводъ къ безчисленнымъ притѣсненіямъ. Столь же опасны и неопредѣленные законы объ оскорбленіи величія; тамъ, гдѣ они существуютъ, правленіе неизбѣжно превращается въ деспотизмъ. Всего хуже, когда люди обвиняются въ оскорбленіи величія за образъ мыслей или за неосторожныя выраженія. Даже сочиненія тогда только должны подводиться подъ эти законы, когда они прямо взываютъ къ преступленіямъ этого рода. Иначе въ государствѣ водворяется произволъ, а за произволомъ слѣдуетъ деспотизмъ. Въ монархіи, въ особенности, свобода всего болѣе подвергается опасности вслѣдствіе произвольныхъ наказаній. Такъ, нѣтъ ничего хуже установленія особыхъ коммиссаровъ для суда надъ частными лицами; это не приноситъ пользы князю, а между тѣмъ, этимъ установляется судебный произволъ. Въ благоразумной монархіи не слѣдуетъ прибѣгать и къ шпіонству. Гражданинъ исполнилъ свою обязанность, когда онъ сохраняетъ вѣрность закону; домъ его долженъ оставаться неприкосновеннымъ. Шпіонство тѣмъ вреднѣе, что орудіями его могутъ быть только люди самаго низ-

каго разряда. Не слѣдуетъ допускать и тайныхъ обвиненій; когда обвиненіе дѣлается во имя общественнаго блага, оно должно быть предъявлено не князю, на котораго легко дѣйствовать, а установленнымъ судамъ. Вообще, хорошіе уголовные законы могутъ внести нѣсколько свободы даже и въ деспотическое правленіе.

Разсмотрѣвши отношенія законовъ къ политическому быту, Монтескьё переходитъ къ изслѣдованію связи ихъ съ естественными условіями страны. Здѣсь прежде всего представляется вопросъ о вліяніи климата на учрежденія. Ссылаясь на нѣкоторыя слишкомъ поверхностныя, а иногда и странныя наблюденія, Монтескьё строитъ теорію климатовъ, въ основаніи весьма сходную съ воззрѣніями Аристотеля и Бодена. Также какъ и его предшественники, онъ утверждаетъ, что у сѣверныхъ народовъ больше силы, храбрости, но меньше впечатлительности, нежели у южныхъ; послѣдніе, напротивъ, отличаются изнѣженностью, робостью, лѣнью, но вмѣстѣ съ тѣмъ тонкостью чувствъ и силою страстей. Эти различныя свойства имѣютъ вліяніе на жизненныя потребности, на нравы, а потому и на законы. Однако, замѣчаетъ Монтескьё, хорошій законодатель не тотъ, который своими уставами поддерживаетъ дурное дѣйствіе климата, а напротивъ тотъ, кто старается ему противоборствовать *).

Особенное вниманіе Монтескьё обращаетъ на значеніе климата для развитія рабства, гражданскаго, семейнаго и, наконецъ, политическаго **). По этому поводу онъ подвергаетъ критикѣ существующія

*) Esp. des L. L. XIV.
**) L. XV—XVII.

теоріи рабства. Всѣ юридическія основанія этого учрежденія, которыя приводятся писателями, отвергаются имъ безусловно. Война, говоритъ онъ, не можетъ быть источникомъ рабства, ибо убивать другаго позволено только въ случаѣ необходимости; если же можно оставить побѣжденнаго въ живыхъ, то непозволительно дѣлать его рабомъ. Единственное право побѣдителя надъ плѣнными заключается въ лишеніи ихъ возможности вредить. Столь же неправомѣрна и добровольная продажа себя въ кабалу. Всякая продажа предполагаетъ цѣну, получаемую продавцемъ, а рабъ ничего своего не имѣетъ. Говорятъ, что онъ отъ хозяина получаетъ пропитаніе; но въ такомъ случаѣ надобно ограничить рабство тѣми лицами, которыя не въ состояніи сами себя прокормить, а именно такихъ рабовъ никто не хочетъ имѣть. Притомъ, свобода гражданская есть часть свободы общественной, а никто не въ правѣ продать свое право гражданства. Съ добровольною продажею падаетъ и третій источникъ рабства — рожденіе, ибо если человѣкъ не имѣетъ права продать самого себя, то еще менѣе дозволено ему продавать своихъ дѣтей. Аристотель утверждаетъ, что рабство сообразно съ природою; но такъ какъ всѣ люди рождаются равными, то слѣдуетъ сказать наоборотъ, что рабство противно природѣ. Однако, есть страны, гдѣ оно установляется вслѣдствіе естественныхъ причинъ. Въ деспотическихъ государствахъ, гдѣ подданные безсильны противъ правительства, они продаютъ себя могучимъ людямъ, которые держатъ въ страхѣ самую власть. Таково начало весьма мягкаго рабства, встрѣчающагося въ нѣкоторыхъ странахъ. Другой источникъ рабства,

даже весьма суроваго, заключается въ климатѣ. Въ южныхъ краяхъ господствуютъ такая лѣнь и такая изнѣженность, что человѣкъ не рѣшается на тяжелую работу иначе, какъ подъ страхомъ наказанія. Притомъ, здѣсь хозяинъ находится въ такомъ же отношеніи къ князю, какъ рабъ въ отношеніи къ нему, то есть, гражданское рабство сопровождается политическимъ. Во всѣхъ другихъ случаяхъ, можно все дѣлать посредствомъ свободныхъ людей. Защита рабства есть голосъ роскоши и нѣги, а не любви къ общему благу. Каково бы впрочемъ ни было рабство, законы всегда должны предупреждать злоупотребленія и устранять опасности, могущія возникнуть изъ такого порядка вещей.

Семейное рабство также находится въ зависимости отъ климата. Въ южныхъ краяхъ, женщины достигаютъ полной красоты въ томъ возрастѣ, когда у нихъ еще не развился разумъ. Поэтому, онѣ должны находиться въ полномъ подчиненіи у мужа. Съ другой стороны, онѣ столь же быстро увядаютъ, что̀ ведетъ къ многоженству. Наконецъ, пылкость страстей, возбуждаемыхъ климатомъ, рождаетъ необходимость держать женщинъ въ заперти. Въ умѣренныхъ странахъ, напротивъ, гдѣ женщины позднѣе расцвѣтаютъ и лучше сохраняются, между ними и мущинами установляется нѣкоторое равенство. Самыя страсти здѣсь далеко не такъ пылки, какъ на югѣ; поэтому женщины могутъ пользоваться свободою. А такъ какъ характеръ семейной власти отражается и на образѣ правленія, то въ этомъ можно видѣть одну изъ причинъ, почему въ Азіи никогда не могли установиться республики, а всегда господствовалъ деспотизмъ.

Наконецъ, и политическое рабство тѣсно связано съ климатомъ. Трусость и изнѣженность южныхъ народовъ дѣлаютъ ихъ жертвами деспотизма, тогда какъ храбрость сѣверныхъ сохраняетъ у нихъ свободу. Въ Азіи нѣтъ собственно умѣренной полосы, а существуетъ только противоположность сѣвера и юга, вслѣдствіе чего здѣсь всегда есть побѣдители и побѣжденные. Въ Европѣ, напротивъ, гдѣ умѣренная полоса весьма обширна, рядомъ стоятъ народы другъ другу равные, почему каждый отстаиваетъ свою независимость. Къ этому присоединяется и то обстоятельство, что Европа изрѣзана горами и морями, что̀ благопріятствуетъ средней величинѣ государствъ, тогда какъ обширныя равнины Азіи составляютъ естественное поприще деспотизма.

За климатомъ слѣдуетъ почва *). Плодородная почва, по мнѣнію Монтескьё, благопріятствуетъ подчиненію, безплодная свободѣ. Первая привлекаетъ людей къ земледѣлію, а сельскіе жители, занятые своими частными дѣлами, легко покоряются всякой власти. Плодородіе развиваетъ также роскошь, изнѣженность и любовь къ жизни, тогда какъ безплодныя земли дѣлаютъ людей промышленниками, крѣпкими на работу, храбрыми и способными къ войнѣ; они должны сами добывать себѣ то, въ чемъ имъ отказываетъ почва. Наконецъ, плодородныя земли большею частью равнины, которыя съ трудомъ защищаются противъ завоевателей. Напротивъ, въ безплодныхъ горахъ обороняться легко; притомъ, свобода составляетъ здѣсь единственное, чѣмъ можно дорожить. Но съ другой стороны, свобода, развивающаяся на безплодной почвѣ, сама способствуетъ

*) Esp. des L. L. XVIII.

обработкѣ этой почвы. Земли, говоритъ Монтескьё, обработываются не сообразно съ ихъ плодородіемъ, а сообразно съ свободою жителей. Важное значеніе имѣетъ и приморское положеніе страны. Обитатели острововъ, вообще, болѣе склонны къ свободѣ, нежели жители материка. Острова представляютъ преграду внѣшнимъ завоеваніямъ; внутри же, при небольшомъ пространствѣ земли, одной части народа не легко поработить другую. Наконецъ, свобода держится и у народовъ дикихъ, которые вовсе не обрабатываютъ земли, а потому всегда могутъ уйти отъ притѣсненій. Сохраненію вольности способствуетъ здѣсь и то, что эти племена вовсе не знаютъ монеты; у человѣка тутъ мало потребностей, и нечего отнимать у другихъ. Потому здѣсь поневолѣ удерживается равенство. Впрочемъ, особыя обстоятельства жизни могутъ видоизмѣнять эти законы.

Въ зависимости отъ естественныхъ условій находятся нравы и духъ народа, къ которымъ законы всегда должны примѣняться; иначе они не достигнутъ своей цѣли. Для совершеннѣйшихъ законовъ необходимо, чтобы умы были къ нимъ приготовлены. Самая свобода, говоритъ Монтескьё, кажется иногда невыносимою народамъ, къ ней непривыкшимъ; такъ, чистый воздухъ бываетъ вреденъ жителямъ болотныхъ странъ. Вообще, законодатель долженъ слѣдовать духу народа, ибо люди лучше дѣлаютъ то, что они дѣлаютъ добровольно. Природа сама все исправляетъ; даже пороки нерѣдко въ самихъ себѣ заключаютъ себѣ противодѣйствіе. Если же нужно измѣнить нравы, то лучше дѣлать это не законами, что̀ было бы тираннією, а съ помощью дру-

гихъ нравовъ противоположнаго свойства. Особенно въ деспотическихъ правленіяхъ опасно касаться установленныхъ обычаевъ. Послѣдніе занимаютъ здѣсь мѣсто законовъ; подданные тѣмъ болѣе дорожатъ ими, что подъ правленіями этого рода люди всего менѣе склонны къ перемѣнамъ въ жизни. Но съ другой стороны, самые нравы вырабатываются подъ вліяніемъ законовъ. Для примѣра, Монтескьё чертитъ весьма тонкое изображеніе нравовъ Англичанъ, выводя ихъ изъ господствующаго у нихъ начала политической свободы *).

Затѣмъ онъ разсматриваетъ отношенія законовъ къ торговлѣ, къ монетѣ, къ числу жителей. Все это имѣетъ мало интереса для политики. Любопытныя мысли разсѣяны у него на счетъ отношенія законовъ къ религіи. Онъ замѣчаетъ, что христіанство, проповѣдуя кротость и уваженіе къ людямъ, благопріятствуетъ умѣреннымъ правленіямъ, тогда какъ магометанство ведетъ къ деспотизму. Изъ христіанскихъ же исповѣданій, католицизмъ болѣе приходится неограниченнымъ монархіямъ, протестантизмъ свободнымъ государствамъ. Особенно сильно Монтескьё настаиваетъ на терпимости. Всякое наказаніе за религіозныя мнѣнія строго имъ осуждается. Лучше дѣйствовать льготами, нежели насиліемъ. Однако, для устраненія взаимныхъ пререканій, благоразумно не вводить новыхъ вѣроисповѣданій, когда народъ доволенъ существующимъ. Общимъ правиломъ должно быть: не принимать новой религіи, если это возможно; если же она уже водворилась, то слѣдуетъ ее терпѣть. Во всемъ этомъ выражается чисто по-

*) Esp. des L., L. XIX.

литическій взглядъ на вещи. Монтескьё предостерегаетъ противъ смѣшенія божественныхъ законовъ съ человѣческими: то, что должно быть установлено одними, отнюдь не должно опредѣляться другими.

Наконецъ, изобразивши въ видѣ эпизодовъ исторію наслѣдственныхъ законовъ у Римлянъ и гражданскихъ законовъ у Франковъ, Монтескьё излагаетъ свои мысли на счетъ способа составленія законовъ. Духъ законодателя, говоритъ онъ, какъ ясно изъ всего предъидущаго, долженъ быть духъ умѣренности. Политическое благо, также какъ и нравственное, находится между двумя крайностями. Законы должны быть точны, ясны, отнюдь не слишкомъ утонченны или подробны безъ нужды. Не надобно мѣнять ихъ, когда нѣтъ въ томъ необходимости; наконецъ, не слѣдуетъ стремиться къ возможно большему однообразію въ законодательствѣ. «Есть извѣстныя идеи однообразія, говоритъ Монтескьё, которыя иногда охватываютъ и великіе умы, но всегда неизбѣжно поражаютъ малые. Послѣдніе находятъ въ нихъ извѣстнаго рода совершенство, которое ими признается, потому что невозможно его не видѣть: одинакіе вѣсы въ полицейской администраціи, одинакія мѣры въ торговлѣ, одинакіе законы въ государствѣ, одна и таже религія во всѣхъ его частяхъ. Но всегда ли, безъ исключенія, это умѣстно? Зло, проистекающее отъ насильственной перемѣны, всегда ли меньше зла, причиняемаго страданіемъ? Сила генія не заключается ли скорѣе въ томъ, чтобы знать, въ какихъ случаяхъ нужно однообразіе, и въ какихъ умѣстны различія?» *)

*) Esp. des L. L. XXIX ch. 18.

Послѣднюю часть своего сочиненія, составляющую какъ бы придатокъ, Монтескьё посвящаетъ изложенію историческаго развитія феодальныхъ учрежденій, которыя, установляя повсюду самостоятельныя политическія тѣла, сдѣлались источникомъ политической свободы въ Западной Европѣ.

Таково содержаніе этого замѣчательнаго творенія, которое, вмѣстѣ съ произведеніями Аристотеля и Макіавелли, занимаетъ первенствующее мѣсто въ политической литературѣ всѣхъ временъ. Стоя на почвѣ индивидуализма, имѣя въ виду главнымъ образомъ охраненіе свободы, Монтескьё не поддался естественному стремленію сдѣлать свободу началомъ и концомъ всего государственнаго быта. Онъ видѣлъ, что избытокъ свободы можетъ быть столь же вреденъ, какъ и недостатокъ, а потому старался возвести ее къ тѣмъ общимъ законамъ и условіямъ, которыя, сдерживая ее въ предѣлахъ умѣренности, одни въ состояніи дать ей прочность и силу. Эти условія онъ видѣлъ въ существованіи независимыхъ политическихъ тѣлъ, служащихъ другъ другу задержкой. Эту мысль, которая въ древности была приложена единственно къ устройству верховной власти, Монтескьё развилъ во всѣхъ подробностяхъ, въ примѣненіи къ различнымъ образамъ правленія. Вездѣ онъ указывалъ на то важнѣйшее въ политикѣ правило, что излишняя сосредоточенность власти, въ чьихъ бы то ни было рукахъ, самодержца или большинства, всегда вредна для государства и грозитъ опасностью гражданамъ. Поэтому, въ самой монархіи, основное начало мудраго правленія состоитъ въ уваженіи къ самостоятельнымъ тѣламъ и лицамъ. Всякое правительство, старающееся чрезмѣрно уси-

лить свое собственное начало и подавить другіе элементы, идетъ къ деспотизму. Такимъ образомъ, коренным правиломъ государственной жизни должно быть соблюденіе умѣренности, истекающей изъ взаимнаго уваженія самостоятельныхъ политическихъ элементовъ. Эти глубокіе взгляды на политику должны дѣлать сочиненіе Монтескьё настольною книгою всѣхъ правителей, какъ самодержавныхъ, такъ и демократическихъ. Никто, ни прежде него, ни послѣ, не указывалъ такъ тонко и отчетливо на тѣ поползновенія къ деспотизму, которымъ такъ легко поддаются власти, не знающія границъ. Отправляясь отъ теоретическихъ началъ, Монтескьё не всегда вѣрно подбиралъ къ нимъ факты, но мысль у него всегда тонкая или глубокая. Нельзя не замѣтить однако, что обративъ вниманіе преимущественно на необходимость самостоятельныхъ политическихъ элементовъ, онъ упустилъ изъ виду то, что нужно для дружнаго ихъ дѣйствія во имя общей цѣли. Извѣстное сосредоточеніе власти всегда необходимо въ государствѣ, а есть эпохи и условія, когда оно становится преобладающею потребностью. Монтескьё этого не отрицалъ: проповѣдуя умѣренность, онъ одинаково отвергалъ крайности, какъ единодержавія, такъ и свободы. Но занятый исключительно извѣстною мыслью, онъ все остальное оставилъ въ сторонѣ. Задержки и раздѣленіе властей—вотъ вся сущность его взглядовъ. Въ этомъ проявляется, безъ сомнѣнія, односторонность индивидуалистической точки зрѣнія. Поэтому его сочиненіе, при всѣхъ огромныхъ своихъ достоинствахъ, далеко не исчерпываетъ всего содержанія государственной жизни.

Другой недостатокъ, въ которомъ можно его упрекнуть, съ точки зрѣнія самаго индивидуализма, состоитъ въ слишкомъ слабомъ развитіи теоретическихъ началъ права и государства. Этихъ вопросовъ, какъ мы видѣли, онъ коснулся очень слегка и весьма неудовлетворительно. Объ источникѣ и значеніи свободы у него нѣтъ ни слова, хотя свобода составляетъ основное начало его теоріи. Онъ изслѣдовалъ законы, ею управляющіе, но не самую ея сущность. Не мудрено, что другія отрасли индивидуальной школы, стараясь восполнить этотъ пробѣлъ, избирали другіе пути и приходили къ инымъ выводамъ.

Теорія Монтескьё нашла, однако, многочисленныхъ послѣдователей въ XVIII-мъ вѣкѣ. Она самимъ Англичанамъ впервые раскрыла смыслъ ихъ конституціи. Знаменитый юристъ Блакстонъ, который положилъ основаніе научному изученію англійскаго законодательства, руководился воззрѣніями Монтескьё. Имъ слѣдовалъ и Женевецъ Де-Лольмъ въ сочиненіи объ англійской конституціи, которое въ свое время пользовалось огромною извѣстностью. Въ Шотландской школѣ Монтескьё нашелъ послѣдователя въ лицѣ Фергюсона. Въ самой Франціи возникла въ этомъ направленіи цѣлая школа, которая играла значительную роль въ Учредительномъ Собраніи 1789 года. Наконецъ, въ Италіи, система Монтескьё нашла отголосокъ въ сочиненіяхъ Беккаріа и Филанджіери. Первое касается собственно уголовнаго права; второе же обнимаетъ вообще всѣ отрасли законодательства и составляетъ какъ бы общій сводъ преобразовательныхъ стремленій XVIII-го вѣка. Въ свое время оно пользовалось весьма значительною популярностью. Даже въ Россіи, Екатерина II черпала

изъ Монтескьё тѣ начала, которыя она излагала въ своемъ знаменитомъ Наказѣ. Такимъ образомъ, идеи французскаго публициста нашли самое широкое приложеніе.

6. РУССО.

Руссо стоялъ на совершенно иной почвѣ, нежели Монтескьё. И онъ выступилъ во имя свободы; но онъ не изучалъ этого начала въ подчиненіи его высшему закону, въ связи съ окружающими условіями и общественными отношеніями; оно представлялось ему, какъ неотъемлемое и неотчуждаемое право человѣка, которое противополагалось всему существующему общественному порядку, а потому носило разрушительный характеръ.

Это воззрѣніе связывалось со всѣмъ міросозерцаніемъ женевскаго мыслителя. Какъ философъ, Руссо явился противникомъ господствовавшаго во Франціи матеріализма. Выводамъ ведущей свое начало отъ Локса сенсуалистической школы онъ противополагалъ внутреннія требованія человѣка, проповѣди личнаго интереса — нравственныя начала жизни. Подвергая мѣткой критикѣ основныя положенія матеріалистической философіи, онъ доказывалъ, что матерія, по самому своему понятію, есть нѣчто мертвое и косное, что говорить о живой матеріи значитъ изрекать слова, не имѣющія смысла. Опираясь на то, что̀ человѣкъ чувствуетъ въ себѣ самомъ, онъ утверждалъ, что источникомъ силы можетъ быть только воля, источникомъ закона только разумъ. Поэтому онъ въ мірѣ видѣлъ правленіе единаго Божества, а въ человѣкѣ соединеніе двухъ

элементовъ, тѣла и души. Во имя духовной природы человѣка онъ отвергалъ фатализмъ, вытекавшій изъ матеріалистической системы, и ссылался на внутреннее сознаніе въ доказательство, что человѣкъ есть существо свободное, само управляющее своими дѣйствіями, а потому и отвѣтственное за нихъ. Черезъ это, начало личной свободы, которое у матеріалистовъ лишено было настоящаго основанія, получало новое, нравственное значеніе.

Этотъ нравственный элементъ воли сближалъ его съ другою отраслью школы Локка, съ Шотландскими философами. Также, какъ*) послѣдніе, онъ эгоистическимъ стремленіямъ человѣка противопоставлялъ симпатическія наклонности и внутренній голосъ совѣсти, отличающей добро отъ зла. Съ другой стороны, однако, онъ придавалъ личной свободѣ гораздо болѣе значенія, нежели Шотландцы. Для него, также какъ и для чистыхъ индивидуалистовъ, это было абсолютное начало, котораго не позволено касаться, начало, составляющее источникъ всего общественнаго быта. Такимъ образомъ, въ Руссо соединяются оба противоположныя направленія, вытекшія изъ ученія Локка. Онъ старался сочетать абсолютныя требованія личности съ началами нравственности и общежитія. Но такъ какъ онъ оставался на почвѣ индивидуализма, то настоящаго соглашенія произойти не могло, а выказывалась только несовмѣстимость однихъ началъ съ другими. Одаренный неуклонною силою логики, Руссо не отступалъ ни передъ какими выводами. Вслѣдствіе того скрывающіяся въ этой теоріи противорѣчія выступали у

*) См. Исторію Политическихъ Ученій, ч. II.

него особенно ярко и обнаруживались на каждомъ шагу. Такой именно характеръ носитъ на себѣ его политическое ученіе, которое представляетъ высшій идеалъ индивидуальной школы, но которое вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ обличаетъ всю односторонность принятыхъ ею началъ *).

Первое сочиненіе Руссо, которое появилось въ свѣтъ, была *Рѣчь о Наукахъ и Искусствахъ* **). Она была писана въ 1750-мъ году, на тему, заданную Дижонскою академіею: «содѣйствовало ли возстановленіе наукъ и искусствъ очищенію нравовъ?» Руссо отвѣчалъ отрицательно. Онъ утверждалъ, что просвѣщеніе портитъ нравы, что умственное развитіе ведетъ къ умноженію мелочныхъ потребностей, прихотливыхъ вкусовъ, личныхъ стремленій, къ господству эгоистическихъ цѣлей и утонченныхъ формъ, въ ущербъ простотѣ жизни, правдѣ и нравственности. Ссылаясь на примѣръ древнихъ, онъ доказывалъ, что только тѣ народы играютъ историческую роль и совершаютъ великія дѣла, которые сохраняютъ въ себѣ первобытную простоту, и что, напротивъ, государства падаютъ, какъ скоро они усвоиваютъ себѣ плоды цивилизаціи. Эта рѣчь была увѣнчана премією.

Туже тему, но еще съ бо́льшимъ искусствомъ и съ большею послѣдовательностью, Руссо развивалъ въ другомъ сочиненіи, писанномъ въ 1754-мъ году, тоже на вопросъ, поставленный Дижонскою акаде-

---

*) На счетъ философскихъ мнѣній Руссо см. въ особенности въ *Эмилѣ:* Profession de foi du Vicaire Savoyard.

**) Discours sur cette question: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les moeurs? Сокращенно: Discours sur les Sciences et les Arts.

міею, именно въ *Рѣчи о происхожденіи и основаніяхъ неравенства между людьми* *). Онъ выставлялъ здѣсь дикаго человѣка, въ его первобытной свободѣ и простотѣ жизни, идеаломъ для современныхъ обществъ. Въ этомъ сочиненіи заключаются и зачатки политическихъ воззрѣній Руссо. Поэтому, въ изложеніи его ученія необходимо бросить взглядъ на содержаніе этого трактата.

Руссо отправляется отъ того положенія, что, по общему признанію, люди, по природѣ, равны между собою. Если и существуетъ естественное неравенство, состоящее въ различіи возраста, здоровья, физическихъ и умственныхъ силъ, то оно никакъ не можетъ объяснить неравенства нравственнаго или политическаго, установленнаго въ человѣческихъ обществахъ, ибо послѣднее отнюдь не основано на первомъ. Какимъ же сцѣпленіемъ чудесъ можно было заставить сильнаго повиноваться слабому и побудить народъ отказаться отъ дѣйствительнаго счастія во имя воображаемаго спокойствія? Очевидно, что это могло произойти только отъ искусственнаго развитія. Человѣкъ удалился отъ своего первообраза такъ, что едва можно узнать въ немъ первобытныя черты. Предаваясь страстямъ и слѣдуя внушеніямъ безумствующаго разума, онъ исказилъ въ себѣ данную ему Богомъ природу. Чтобы познать истинное естество человѣка, надобно, слѣдовательно, откинуть всѣ искусственные наросты и представить себѣ людей въ первобытномъ состояніи, въ томъ видѣ, какъ они вышли изъ рукъ Творца. Этимъ только способомъ можно изслѣдовать законы человѣческой природы,

*) Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.

которые философами понимаются совершенно превратно. Каждый толкуетъ ихъ по своему, хотя всѣ сходятся въ одномъ, именно въ томъ, что они естественный законъ основываютъ на метафизическихъ началахъ; какъ будто нужно быть глубокимъ метафизикомъ, чтобы слѣдовать законамъ своего естества. Естественный законъ тотъ, который говоритъ непосредственно голосомъ самой природы. Слѣдовательно, его надобно искать въ началахъ, предшествующихъ разуму. Мы можемъ усмотрѣть два такихъ начала: одно, которое побуждаетъ насъ стремиться къ самосохраненію и къ личному счастію, другое, которое возбуждаетъ въ насъ неотразимую жалость при видѣ чужихъ страданій. Изъ сочетанія этихъ двухъ началъ можно объяснить всѣ правила естественнаго закона, не прибѣгая къ общежитію. Такимъ образомъ, человѣку не нужно быть философомъ, прежде нежели онъ сдѣлался человѣкомъ; его обязанности къ другимъ опредѣляются не поздними уроками мудрости, а прирожденнымъ ему чувствомъ. Этимъ разрѣшается и споръ относительно распространенія предписаній естественнаго закона на животныхъ. Человѣкъ не дѣлаетъ зла другому, не столько потому, что признаетъ въ немъ разумное существо, сколько потому, что видитъ въ немъ существо *чувствительное*, а такъ какъ это свойство общее людямъ и животнымъ, то послѣднія имѣютъ, по крайней мѣрѣ, право не подвергаться безполезнымъ мученіямъ *).

Этотъ выводъ Руссо ясно указываетъ на характеръ принятыхъ имъ началъ. Несмотря на его по-

*) См. Discours sur l'origine de l'inégalité etc. Préface.

лемику противъ матеріалистовъ и на глубокое сознаніе нравственныхъ требованій, онъ все же остается на той же, чисто индивидуалистической почвѣ. Основнымъ свойствомъ человѣка признается не разумъ, а чувство, не общій элементъ, а личный. Вслѣдствіе этого человѣкъ приравнивается къ животнымъ, и послѣднимъ приписываются такія же права, какъ и первому.

Требуя обращенія мысли къ первобытному состоянію человѣка, Руссо не думаетъ однако утверждать, что это состояніе дѣйствительно существуетъ или нѣкогда существовало въ человѣчествѣ. Напротивъ, онъ прямо говоритъ, что это — чистый вымыселъ, и что подобныя изслѣдованія надобно принимать не за историческія истины, а за гипотетическія разсужденія, которыя способствуютъ только лучшему выясненію предмета *). Такимъ образомъ, факты совершенно устраняются, какъ не идущіе къ дѣлу. Берется отвлеченное понятіе о человѣкѣ и изъ этого понятія логическимъ путемъ выводится вся послѣдовательная нить его развитія. «Человѣкъ!» восклицаетъ Руссо. «Вотъ твоя исторія, какъ я могъ ее прочесть, не въ книгахъ, писанныхъ тебѣ подобными, которыя лживы, а въ природѣ, которая никогда не лжетъ» **). Эта метода лучше всего характеризуетъ способъ изслѣдованія мыслителей XVIII-го вѣка.

Руссо представляетъ себѣ людей первоначально разсѣянными и живущими на подобіе животныхъ. Отъ послѣднихъ человѣкъ отличается не столько разумомъ, сколько свободною волею, признакъ духов-

*) Discours sur l'orig. de l'inég. etc. p. 131. Oeuvres complètes de Rousseau. Paris. 1839. t. IV.

**) Тамъ же.

наго его естества. Онъ отличается и способностью къ совершенствованію, которая составляетъ источникъ всѣхъ его бѣдствій. Въ первобытномъ состояніи, эта способность остается пока еще безъ дѣйствія. Слѣдуя внушеніямъ природы, человѣкъ дѣлаетъ добровольно, по собственному выбору, то, что животныя совершаютъ по безсознательному влеченію инстинкта. Уступая животнымъ въ силѣ, онъ превосходитъ ихъ физическою организаціею и умѣніемъ пользоваться средствами для достиженія своихъ цѣлей. Самыя силы его, вслѣдствіе постояннаго упражненія, изощряются гораздо болѣе, нежели въ состояніи общежитія. Потребностей у него почти нѣтъ, а потому нѣтъ и страстей, а съ тѣмъ вмѣстѣ и поводовъ къ распрямъ. Если желаніе удовлетворить своимъ нуждамъ побуждаетъ его иногда къ нападенію на другихъ, то эти стремленія смягчаются прирожденнымъ ему состраданіемъ. Самое половое влеченіе ведетъ лишь къ мимолетнымъ соединеніямъ лицъ. Мужчины случайно сходятся съ женщинами, и ребенокъ покидаетъ свою мать, какъ скоро она ему не нужна. Такимъ образомъ, въ первобытномъ состояніи мы не можемъ назвать человѣка ни добрымъ, ни злымъ, ибо между людьми вовсе нѣтъ еще нравственныхъ отношеній и признанныхъ обязанностей. Съ полною свободою соединяется здѣсь и совершенное равенство, ибо физическія силы, при одинакомъ образѣ жизни, развиваются почти одинаково у всѣхъ, а умственныя способности, при малочисленности нуждъ, остаются безъ развитія. Однако, людей въ этомъ состояніи мы отнюдь не должны представлять себѣ несчастными. Несчастіе есть лишеніе и страданіе, а какое можетъ быть страданіе у свободнаго

существа, у котораго въ сердцѣ миръ и тѣло здорово? Несчастіе есть плодъ искусственнаго просвѣщенія: оно неизвѣстно тамъ, гдѣ нѣтъ ни страстей, ни потребностей *).

Человѣкъ могъ бы вѣчно остаться въ этомъ состояніи, еслибы не разныя случайныя обстоятельства, которыя, усовершенствовавши его разумъ, исказили его природу и сдѣлали его злымъ, превративъ его въ существо общежительное.

Препятствія, которыя человѣкъ встрѣчалъ въ удовлетвореніи своихъ потребностей, возбудили въ немъ дѣятельность мысли. Онъ сталъ изобрѣтать орудія, и это обратило его вниманіе на взаимныя отношенія вещей. Онъ сталъ наблюдать себѣ подобныхъ, и это сблизило его съ людьми. Мало по малу основались семейства; люди построили себѣ постоянныя жилища. Таково состояніе, въ которомъ находятся дикіе народы. Можно полагать, что это — самая блаженная эпоха въ жизни человѣчества. Имѣя мало потребностей, не нуждаясь другъ въ другѣ, люди жили, свободные, здоровые, добрые и счастливые, насколько это для нихъ возможно. Къ сожалѣнію, это состояніе не продолжалось. Изобрѣтательность человѣческаго ума повела къ открытію способовъ выдѣлки металловъ и къ воздѣлыванію земли. Для этого недостаточно уже было одинокаго труда; нужно было содѣйствіе нѣсколькихъ. Земледѣліе повлекло за собою установленіе собственности, а съ тѣмъ вмѣстѣ исчезло равенство и начались всѣ бѣдствія человѣческаго рода. «Первый», говоритъ Руссо, «кто, оградивши участокъ земли, вздумалъ сказать: *это*

*) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc, 1-ère Part.

мое, и нашелъ людей довольно глупыхъ, чтобы ему повѣрить, былъ истиннымъ основателемъ гражданскаго общества. Отъ сколькихъ преступленій, войнъ, убійствъ, отъ сколькихъ бѣдствій и ужасовъ избавилъ бы человѣчество тотъ, кто, выдернувъ колья и закопавши ровъ, кликнулъ бы себѣ подобнымъ: смотрите, не слушайтесь этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земные принадлежатъ всѣмъ, а земля никому!» Но едва ли уже въ то время, продолжаетъ Руссо, можно было остановить неудержимый ходъ вещей *).

Съ установленіемъ собственности должно было выказаться и развиться естественное неравенство способностей, а вмѣстѣ съ тѣмъ родились и всѣ пороки, сопровождающіе стремленіе человѣка къ превосходству надъ другими. Между людьми явилось различіе богатыхъ и бѣдныхъ. Умноженіе потребностей повело и къ тому, что свободный прежде человѣкъ сдѣлался рабомъ своихъ нуждъ, а потому зависимымъ отъ другихъ. Каждый старался воспользоваться плодами чужаго труда: богатый хотѣлъ властвовать надъ бѣднымъ; послѣдній хотѣлъ присвоить себѣ имущество богатыхъ. Отсюда постоянные раздоры и бѣдствія, которые повели наконецъ къ новому перевороту.

Подвергаясь безпрерывнымъ нападеніямъ и изыскивая средства защиты, богатые изобрѣли способъ обратить въ свою пользу самыя силы противниковъ. Они убѣдили послѣднихъ соединиться всѣмъ вмѣстѣ для водворенія мира и для охраненія правъ всѣхъ и каждаго. «Таково было или должно было быть

---

*) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc. 2-ème Part. p. 159 и слѣд.

происхожденіе общества и законовъ, которые наложили новыя оковы на слабыхъ и дали новыя силы богатымъ, которые безвозвратно уничтожили естественную свободу, упрочили навсегда законъ собственности и неравенства, которые изъ ловкаго присвоенія сдѣлали неприкосновенное право и для пользы немногихъ честолюбцевъ, на вѣки обрекли человѣчество труду, рабству и нищетѣ» *). Установленіе одного общества повлекло за собою и другія. Человѣческій родъ распался на отдѣльныя государства, которыя, находясь между собою въ естественномъ состояніи, приходили въ безпрерывныя столкновенія другъ съ другомъ. Отсюда страшныя войны и тѣ предразсудки, которые возвели пролитіе крови на степень общественной добродѣтели. Люди стали уничтожать другъ друга тысячами, сами не зная за что. Въ одинъ день совершалось болѣе убійствъ, нежели въ теченіи цѣлыхъ вѣковъ естественнаго состоянія.

Руссо опровергаетъ всѣ другіе способы установленія политическихъ обществъ, признаваемые писателями. Гражданскій порядокъ не можетъ имѣть источникомъ завоеваніе, ибо сила не рождаетъ права. Только добровольное признаніе побѣжденныхъ дѣлаетъ правительство законнымъ; иначе продолжается состояніе войны. Гражданскія общества не могли также возникнуть изъ отеческой власти, ибо въ естественномъ состояніи отецъ не имѣетъ власти надъ взрослыми дѣтьми. Скорѣе можно сказать наоборотъ, что отеческая власть получаетъ главную свою силу отъ власти гражданской. Наконецъ, образованіе об-

*) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc., 2-ème Part., p. 172.

ществъ не можетъ быть приписано соединенію слабыхъ, ибо бѣднымъ, не имѣющимъ ничего, кромѣ свободы, нѣтъ никакой выгоды отказываться отъ послѣдняго своего блага. Изобрѣтеніе обыкновенно принадлежитъ тѣмъ, кому оно выгодно, а не тѣмъ, кому оно вредитъ *).

Съ водвореніемъ гражданскаго порядка народы признали надъ собою власть, но еще не подчинились деспотизму. Не входя въ настоящее время, говоритъ Руссо, въ изслѣдованіе свойствъ основнаго общественнаго договора, можно, держась общаго мнѣнія, разсматривать первоначальное установленіе правительствъ, какъ договоръ между ними и народомъ. Послѣдній утвердилъ основные законы и выбралъ начальниковъ; правители же обязались дѣйствовать на основаніи законовъ. Образы правленія могли быть различны, смотря по обстоятельствамъ, но какъ общее правило, первоначально власти были выборныя. Скоро, однако, возникшія неурядицы повели къ новымъ перемѣнамъ. Начались козни и раздоры; водворилась анархія. Этимъ воспользовались начальники, чтобы упрочить свою власть и сдѣлать ее наслѣдственною. Народъ, привыкшій уже къ зависимости, согласился на это, чтобы избавиться отъ волненій. Такимъ образомъ установилась произвольная власть: правители стали смотрѣть на государство, какъ на свою собственность, а на гражданъ, какъ на своихъ рабовъ.

Эта послѣдняя перемѣна представляетъ высшее и крайнее развитіе неравенства между людьми. Въ первую эпоху, съ установленіемъ собственности,

*) Disc. sur l'orig. de l'inég. 2-ème Part. p. 173—174, 176.

является различіе богатыхъ и бѣдныхъ, во вторую эпоху, съ установленіемъ правительствъ, различіе сильныхъ и слабыхъ, наконецъ, въ третью, съ замѣною законной власти произвольною, различіе господъ и рабовъ. Политическое неравенство влечетъ за собою и неравенство гражданское: каждый, подчиняясь высшему, старается получить преимущество надъ низшими. Но съ водвореніемъ деспотизма, всѣ опять дѣлаются равны, ибо всѣ одинаково становятся рабами. Это — возвращеніе къ первобытному состоянію, гдѣ господствуетъ право силы, съ тѣмъ различіемъ, что одно представляетъ человѣческую природу въ ея чистотѣ, а другое является плодомъ совершеннаго ея искаженія. Между этими двумя крайностями лежитъ весь путь постепеннаго извращенія человѣчества. Естественный человѣкъ исчезаетъ, и вмѣсто него являются собранія людей съ искусственными наклонностями, страстями и отношеніями. Все, что составляло счастіе для перваго, невыносимо для послѣднихъ. Дикій находитъ блаженство въ свободѣ и покоѣ; гражданинъ, вѣчно дѣятельный, живетъ въ безпрерывной тревогѣ и постоянно ищетъ новыхъ, еще болѣе мучительныхъ работъ. Онъ прислуживаетъ сильнымъ, которыхъ ненавидитъ, и богатымъ, которыхъ презираетъ: онъ хвастается своею низостью и ихъ покровительствомъ. Гордясь своимъ рабствомъ, онъ съ презрѣніемъ говоритъ о тѣхъ, которые не имѣютъ чести раздѣлять туже участь. Дикій живетъ въ себѣ самомъ; гражданинъ, обрѣтаясь вѣчно внѣ себя, живетъ только чужимъ мнѣніемъ. Такимъ образомъ, все у него превращается въ пустую внѣшность, лишенную содержанія: у него честь безъ добродѣтели, умъ безъ

мудрости, удовольствіе безъ счастія. Отъ первоначальной его природы не осталось ничего; все въ немъ порожденіе искусственнаго быта и господствующаго въ обществѣ неравенства *).

Эти выводы и разсужденія Руссо, очевидно, имѣютъ чисто отрицательный характеръ. Не разъ въ исторіи человѣчества мы видимъ мыслителей, которые, отвращаясь отъ современнаго имъ общества, негодуя на его пороки, ищутъ идеала въ дикомъ состояніи и представляютъ неиспорченнаго еще человѣка, какъ образецъ своимъ согражданамъ. Руссо также искалъ идеала, къ которому неудержимо стремилась его пламенная душа. Онъ не вѣрилъ, что человѣкъ созданъ былъ природою такимъ, какимъ онъ видѣлъ его передъ собою. Онъ мечталъ о свободѣ и равенствѣ, а замѣчалъ вокругъ себя только подчиненіе и іерархію; онъ требовалъ мужественныхъ добродѣтелей, а встрѣчалъ только утонченный эгоизмъ, мелочное тщеславіе и сложныя человѣческія отношенія, въ которыхъ ложь прикрывалась наружностью истины. Поэтому онъ естественно обращался къ дикому состоянію, гдѣ онъ находилъ свободу, равенство, простоту жизни и чувствъ, которыхъ онъ тщетно искалъ среди современниковъ. Оборотная сторона картины передъ нимъ исчезала. При всемъ томъ, онъ самъ не могъ остановиться на этомъ воззрѣніи. Оно заключало въ себѣ коренное противорѣчіе съ такими требованіями, которыя, по собственному его ученію, необходимо связаны съ человѣческою природою. Индивидуализмъ доводился здѣсь до тѣхъ крайнихъ предѣловъ, при которыхъ,

*) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc. 2-ème Part. p. 182—187.

отрицая все остальное, это начало должно было, наконецъ, отрицать и само себя. Всѣ общественныя связи отвергались, какъ плодъ искусственнаго развитія; идеаломъ выставлялся человѣкъ, не имѣющій никакого отношенія къ себѣ подобнымъ. Но этимъ самымъ отвергалось все, что даетъ цѣну и значеніе человѣческой личности, что способно возвысить человѣческую душу. Отвѣчая на возраженія, которыя сыпались на него со всѣхъ сторонъ за его нападки на образованіе, Руссо говорилъ, что онъ постоянно будетъ повторять только два слова: *истина! добродѣтель!* *). Между тѣмъ, въ одинокомъ состояніи нѣтъ ни познанія истины, ни приложенія добродѣтели. Описывая первобытнаго человѣка идеальными красками, Руссо сознавался, что люди въ то время, не имѣя другъ съ другомъ никакихъ нравственныхъ отношеній, не могли быть ни добрыми, ни злыми, не имѣли ни добродѣтелей, ни пороковъ **). Еще менѣе было тутъ мѣста для дѣятельности разума, для познанія. «Состояніе мышленія, говоритъ Руссо, есть состояніе противоестественное; человѣкъ, который размышляетъ, есть животное развращенное» ***). Остается, слѣдовательно, чисто животная жизнь. Сами матеріалисты, противъ которыхъ такъ сильно вооружался Руссо, не могли придумать ничего болѣе крайняго. Съ своею неуклонною логикою, Руссо доводилъ принятое имъ начало до конца, но этимъ самымъ обнаруживалась вся внутренняя пустота его теоріи. Оказывалось, что послѣдовательно проведенный, односторонній индивидуализмъ проти-

*) Lettre á l'abbé Raynal.

**) Disc. sur l'orig. de l'inég. etc. 1-ère Part. p. 149.

***) Тамъ же, стр. 136.

ворѣчитъ существу человѣка, и что поэтому необходимо повернуть въ другую сторону, связа́ть его съ высшими элементами человѣческой природы.

Ратуя во имя правды, нравственности, добродѣтели, Руссо рано или поздно долженъ былъ обратить свои взоры въ другую сторону, искать идеала не назади, а впереди, въ состояніи общежитія, ибо здѣсь только высшія требованія человѣка могутъ найти полное приложеніе. Но надобно было придумать такое общественное устройство, которое, связывая человѣка съ себѣ подобными, вмѣстѣ съ тѣмъ сохраняло бы неприкосновенными первобытную его свободу и данныя ему природою права. Плодомъ его размышленій было сочиненіе *Объ Общественномъ Договорѣ* (Du Contrat Social), вышедшее въ 1762-мъ году, восемь лѣтъ послѣ *Рѣчи о происхожденіи неравенства*. «Найти форму союза, посредствомъ которой каждый, соединяясь со всѣми, повиновался бы однакоже единственно себѣ самому и оставался бы столь же свободнымъ, какъ и прежде»: такова была, въ сущности, неразрѣшимая задача, которую Руссо предложилъ себѣ въ этомъ трактатѣ *).

«Человѣкъ рождается свободнымъ, а вездѣ онъ въ оковахъ»: такъ начинаетъ Руссо свое разсужденіе. Какъ произошла эта перемѣна? Неизвѣстно. Что можетъ сдѣлать ее законною? Для разрѣшенія этого вопроса, надобно разобрать, на чемъ основано человѣческое общежитіе **).

*) Du Contrat Soc. L. I, ch VI: «Trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant. Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution».

**) Du Cont. Soc. L. I, ch. 1.

Руссо устраняетъ мнѣніе о происхожденіи гражданскихъ обществъ изъ семейства. Такъ какъ всѣ люди по природѣ свободны и равны, то дѣти, по достиженіи совершеннолѣтія, выходятъ изъ подъ родительской власти. Если они остаются подчиненными отцу, то это совершается не иначе, какъ въ силу договора; они отчуждаютъ свою свободу единственно для собственной пользы *). Съ другой стороны, государства не могутъ быть основаны и на силѣ. Сила не рождаетъ права; это — матеріальная способность, которая не можетъ имѣть нравственныхъ послѣдствій. Если принять это начало, то слѣдуетъ признать, что тотъ правъ, кто сильнѣе другихъ, а потому, кто можетъ безнаказанно неповиноваться закону, тотъ дѣйствуетъ по своему праву **).

Остается, слѣдовательно, договоръ, какъ единственное основаніе всякой законной власти между людьми. Но этотъ договоръ не можетъ состоять въ отчужденіи однимъ лицемъ своей свободы въ пользу другаго. Отреченіе отъ свободы несовмѣстно съ человѣческою природою: это значитъ отказаться отъ качества человѣка, отъ человѣческихъ правъ и обязанностей. Этимъ уничтожается нравственный характеръ дѣйствія, а потому подобный договоръ не имѣетъ силы. Только безумный можетъ отдать себя всецѣло, ничего не истребовавъ обратно; но безуміе не рождаетъ права. Еще менѣе возможно предположить подобное дѣйствіе со стороны цѣлаго народа. Еслибы даже человѣкъ имѣлъ право отчуждать свою свободу, то онъ не въ правѣ располагать свободою дѣтей. Нѣкоторые выводятъ рабство изъ войны: утверждаютъ,

*) Du Cont. Soc. L. I, ch. 2.
**) Du Cont. Soc. L. I, ch. 3.

что побѣдитель властенъ сдѣлать рабами тѣхъ, кому онъ даровалъ жизнь. Но война не есть „отношеніе между частными лицами; это — отношеніе государствъ. Отдѣльныя лица участвуютъ въ ней только какъ граждане, а не въ качествѣ людей. Ихъ можно убивать, пока у нихъ оружіе въ рукахъ; но какъ скоро они сдались, такъ право жизни и смерти надъ ними прекращается, и наступаютъ отношенія добровольныя. Поэтому, если они обращаются въ рабство, то это опять ничто иное, какъ право силы, то есть, продолженіе войны. Отсюда могутъ возникнуть отношенія господскія, а отнюдь не гражданскія*). Необходимо, слѣдовательно, придти къ договору обоюдному, основанному на свободной волѣ лицъ, вступающихъ въ обязательство относительно другъ друга. Въ чемъ же состоитъ существо этого договора?

Прежде, нежели народъ установитъ надъ собою правительство, нужно, чтобы отдѣльныя, разрозненныя лица совокупились въ единый народъ. Актъ, въ силу котораго совершается это соединеніе, и есть *Общественный Договоръ*, основаніе всякаго общежитія. Условія его опредѣлены самою природою, такъ что малѣйшее ихъ измѣненіе уничтожило бы самое обязательство. Эти условія вездѣ одни и тѣже, хотя они нигдѣ формально не высказываются. Сущность ихъ заключается въ томъ, что каждый отдаетъ всецѣло себя и всѣ свои права въ пользу всего общества. Этимъ только способомъ возможно сочетать сохраненіе свободы съ требованіями общежитія. Ибо, еслибы отдѣльныя лица сохраняли за собою часть своихъ правъ, то они сами оставались

*) Du Cont. Soc. L. I, ch. 4.

бы судьями этихъ правъ; между ними и обществомъ не было бы высшаго судьи, которому предоставлялось бы рѣшеніе споровъ, а это — состояніе анархіи. Но когда каждый отчуждаетъ всѣ свои права въ пользу цѣлаго общества, оставаясь самъ нераздѣльнымъ членомъ этого цѣлаго, то этимъ достигается двоякая цѣль: съ одной стороны, вполнѣ удовлетворяются требованія общежитія; съ другой стороны, человѣкъ не лишается своей свободы, ибо, подчиняясь общей волѣ, которой онъ самъ состоитъ участникомъ, онъ въ сущности подчиняется только себѣ самому. Вмѣстѣ съ тѣмъ, этимъ способомъ сохраняется полнѣйшее равенство членовъ, ибо условія для всѣхъ одинаковы: давая другимъ право надъ собою, каждый пріобрѣтаетъ совершенно такое же право надъ всѣми другими. Наконецъ, этимъ установляется совершеннѣйшее единство союза. Общество становится нравственнымъ лицемъ, имѣющимъ свое я, свою жизнь и свою волю. Это лице называется городомъ, республикой, политическимъ тѣломъ, государствомъ, самодержцемъ, державою; члены же получаютъ названіе народа, гражданъ или подданныхъ, смотря по тому, въ какомъ отношеніи они разсматриваются *).

Въ этомъ ученіи, которое замѣняетъ личную свободу народнымъ полновластіемъ, мы видимъ выходъ изъ началъ чистаго индивидуализма. Руссо понялъ, что отдѣльныя лица не могутъ сохранить за собою части своихъ правъ, ибо это ничто иное, какъ продолженіе анархіи. Въ обществѣ необходимъ высшій судья, котораго приговоры имѣли бы абсолютную

*) Du Cont. Soc. L. I, ch. 6.

обязательную силу для всѣхъ, а такимъ можетъ быть только цѣлое или его законные органы. Подчиненіе должно, слѣдовательно, быть полное, безусловное, по крайней мѣрѣ въ области юридическихъ отношеній. Но оставаясь на почвѣ индивидуализма, Руссо хотѣлъ вмѣстѣ съ тѣмъ сохранить неприкосновенною личную свободу человѣка, такъ чтобы лице, подчиняясь обществу, въ сущности повиновалось только самому себѣ. Онъ думалъ сдѣлать это, давши каждому члену общества неотъемлемое право участвовать во всѣхъ общихъ рѣшеніяхъ, то есть, онъ замѣнялъ личное право политическимъ. Этимъ онъ существенно отличается отъ всѣхъ своихъ предшественниковъ. Народное полновластіе является у него не только какъ верховный источникъ всѣхъ общественныхъ властей, но какъ постоянная, необходимая и исключительная форма всякаго политическаго союза, какъ идеальное устройство, въ которомъ неразрывно сочетаются оба противоположные элемента человѣческаго общежитія: личный и общій.

Очевидно, однако, что этотъ оборотъ не спасаетъ индивидуальнаго начала. Личная свобода черезъ это не остается неприкосновенною, ибо, подчиняясь общему рѣшенію, человѣкъ все-таки повинуется не себѣ, а другимъ. Въ этомъ отреченіи отъ собственной воли заключается первое и необходимое условіе всякаго общежитія. Вопросъ состоитъ только въ томъ, кому выгоднѣе подчиняться: приговорамъ ли большинства или правительству, основанному на иныхъ началахъ? вопросъ, который можетъ быть рѣшенъ различно, смотря по обстоятельствамъ. Во всякомъ случаѣ, то устройство, которое предлагаетъ Руссо, менѣе всего соотвѣтствуетъ своей цѣли.

Послѣдовательно проведенное, требованіе непремѣннаго личнаго участія каждаго въ общихъ рѣшеніяхъ приводитъ къ такимъ положеніямъ, которыя явно обнаруживаютъ его несостоятельность. Самъ Руссо не довелъ этого начала до конца: онъ ничего не говоритъ объ участіи женщинъ и дѣтей въ приговорахъ общества. Между тѣмъ, этотъ вопросъ составляетъ камень преткновенія для его системы. Ибо, съ одной стороны, если признать политическое право неотъемлемою принадлежностью всякаго члена общества потому только, что онъ рожденъ свободнымъ, то оно несомнѣнно должно принадлежать и женщинамъ и дѣтямъ. Съ другой стороны, не говоря уже о другихъ возраженіяхъ, ни женщины, ни дѣти не въ состояніи нести, наравнѣ съ другими, всѣхъ гражданскихъ обязанностей, которыя необходимо соотвѣтствуютъ правамъ. Военная служба къ нимъ неприложима. Слѣдовательно, волею или неволею, приходится признать въ членахъ общества различіе способности, а не ограничиваться отвлеченнымъ качествомъ гражданина. Дальнѣйшее изложеніе ученія Руссо покажетъ намъ всѣ другія несообразности, вытекающія изъ принятаго имъ начала.

Въ отличіе отъ прежняго своего мнѣнія, Руссо ставитъ гражданское состояніе, устроенное на основаніи общественнаго договора, выше естественнаго. Первобытный инстинктъ замѣняется здѣсь правдою; дѣйствія лица получаютъ нравственный характеръ. Хотя человѣкъ лишается нѣкоторыхъ естественныхъ преимуществъ, но въ замѣнъ ихъ онъ пріобрѣтаетъ несравненно бо́льшія: способности его развиваются, мысль получаетъ бо́льшую широту, чувства облагораживаются, и еслибы не злоупотребленія граждан-

скаго быта, онъ безпрестанно долженъ былъ бы благословлять ту минуту, которая вывела его изъ состоянія природы и изъ тупаго и ограниченнаго животнаго сдѣлала его разумнымъ существомъ и человѣкомъ *).

Выгоды, которыя пріобрѣтаетъ здѣсь человѣкъ, заключаются въ слѣдующемъ: онъ теряетъ естественную свою свободу, но получаетъ свободу гражданскую, ограниченную общею волею, но гораздо болѣе безопасную, нежели первая. Онъ впервые пріобрѣтаетъ и свободу нравственную, которая одна даетъ человѣку власть надъ самимъ собою, ибо подчиненіе инстинктивнымъ желаніямъ есть рабство, а повиновеніе разумно принятому закону есть свобода. Отрекаясь отъ неограниченнаго права захватывать все, что можетъ, гражданинъ получаетъ въ замѣнъ обезпеченную государствомъ собственность. Въ гражданскомъ состояніи, владѣльцы, передавши всѣ свои права государству, становятся какъ бы хранителями общаго достоянія, которое ограждается отъ нападеній совокупною силою всѣхъ. Члены общества отказываются, наконецъ, и отъ естественнаго равенства, но пріобрѣтаютъ равенство нравственное и законное, которое уравновѣшиваетъ физическое различіе способностей. Такимъ образомъ, отдавши все государству, человѣкъ все получаетъ отъ него обратно, умноженное и упроченное *). Самая жизнь гражданина перестаетъ быть исключительно благодѣяніемъ природы; она становится условнымъ даяніемъ го-

*) Du Cont. Soc. L. I, ch. 8.
*) Du Cont. Soc. L. I, ch. 8, 9.

сударства. На этомъ, между прочимъ, Руссо основываетъ законность смертной казни *).

Общественная связь, совокупляющая всѣ лица въ одно цѣлое, есть общее благо, которое составляетъ цѣль всего государственнаго союза. Это именно и есть общій элементъ въ разнородныхъ стремленіяхъ, движущихъ отдѣльными лицами. Оно одно даетъ возможность соединить разрозненныя воли въ одну общую волю, извлекая изъ нихъ то, что въ нихъ есть согласнаго. Поэтому всякій истинно человѣческій союзъ управляется единственно этимъ началомъ **).

Соединенная такимъ образомъ воля членовъ составляетъ верховную власть въ государствѣ. По существу своему, эта власть неотчуждаема и нераздѣльна. Она неотчуждаема, потому что всякое отчужденіе есть замѣна общей воли частною, слѣдовательно, нарушеніе первоначальнаго договора, въ силу котораго существуетъ самое общество. Верховная власть можетъ состоять только изъ совокупной воли всѣхъ; какъ скоро она передается въ частныя руки, такъ она тѣмъ самымъ уничтожается, а вмѣстѣ съ нею уничтожается и политическое тѣло. Это имѣетъ мѣсто даже и при передачѣ верховной власти народнымъ представителямъ. Если общественная воля, по существу своему, неотчуждаема, то она не можетъ быть и представлена: это опять замѣна общей воли частною, слѣдовательно нарушеніе первоначальнаго договора. Народъ, выбирающій представителей, свободенъ только въ моментъ избранія;

---

*) Du Cont. Soc. L. II, ch. 5.
**) Du Cont. Soc. L. II, ch. 1.

какъ скоро выборы кончены, онъ становится рабомъ, слѣдовательно, онъ превращается въ ничто *).

Таже причина дѣлаетъ верховную власть нераздѣльною. Общая воля можетъ быть только одна; воля какой бы то ни было части не имѣетъ никакого значенія. Политики, раздѣляющіе верховную власть на отдѣльные элементы, создаютъ изъ нея фантастическое существо, составленное изъ разныхъ частей, связанныхъ искусственнымъ образомъ. Это тоже самое, что еслибы они человѣка составляли изъ нѣсколькихъ тѣлъ, изъ которыхъ одно имѣло бы глаза, другое руки, третье ноги, и болѣе ничего. Заблужденіе ихъ проистекаетъ изъ того, что они различныя проявленія власти принимаютъ за отдѣльныя ея отрасли. Отсюда множество неясностей у писателей по государственному праву **).

Будучи выраженіемъ общихъ интересовъ, общая воля всегда стремится къ общему благу; слѣдовательно она, по существу своему, всегда права. Въ дѣйствительности однако, народъ нерѣдко ошибается въ своихъ сужденіяхъ; его можно обмануть, и тогда онъ, повидимому, хочетъ не того, что слѣдуетъ. Чтобы разрѣшить это противорѣчіе, Руссо отличаетъ общую волю (la volonté générale) отъ воли всѣхъ (la volonté de tous). Первая есть то, на чемъ сходятся всѣ частныя воли; вторая же ничто иное, какъ совокупность частныхъ воль, изъ которыхъ каждая стремится къ своему особому интересу. Чтобы получить общую волю изъ воли всѣхъ, нужно откинуть разногласія; тогда останется среднее мнѣніе,

*) Du Cont. Soc. L. II, ch. 1, L. III, ch. 15.
**) Du Cont. Soc. L. II, ch. 2.

которое и будетъ общею волею. Только о послѣдней и можно сказать, что она всегда права.

Отсюда ясно, что общею волею не можетъ считаться воля большинства, когда это большинство составляется изъ голосовъ извѣстной партіи, превозмогающей другія. Воля всякой партіи есть частная воля, которая не можетъ имѣть притязанія на владычество. Поэтому, какъ скоро въ государствѣ допускаются частныя товарищества и борьба партій, такъ общая воля исчезаетъ. Надобно, слѣдовательно, чтобы, при совокупныхъ рѣшеніяхъ, граждане подавали голосъ каждый за себя, безъ всякаго соглашенія съ другими. Тогда только можетъ получиться истинное выраженіе общей воли. Этимъ достигается и то, что народъ никогда не будетъ обманутъ*).

Эти положенія ясно указываютъ на слабыя стороны разбираемаго ученія. Руссо, очевидно, усматривалъ необходимость отличить государственную волю, по существу своему направленную на общее благо, отъ воли демократической массы, движимой разнородными частными интересами. Но такъ какъ его собственныя начала не допускали подобнаго различенія, ибо, по его теоріи, каждый гражданинъ непремѣнно долженъ быть участникомъ общаго рѣшенія на одинакихъ правахъ со всѣми остальными, то приходилось механическимъ способомъ выдѣлять общую волю изъ воли всѣхъ, а это вело къ совершенно несостоятельнымъ выводамъ и требованіямъ. Въ дѣйствительности, при рѣшеніи дѣлъ народнымъ собраніемъ, неизбѣжны борьба партій и преобладаніе большинства надъ меньшинствомъ, то есть, замѣна

*) Du Cont. Soc. L. II, ch. 3.

общей воли частною, и притомъ, далеко не лучшею, ибо здѣсь дается перевѣсъ количеству надъ качествомъ. Устранить эти послѣдствія нѣтъ никакой возможности, и самое то средство, которое предлагаетъ Руссо, установляя невыносимую и безразсудную тираннію, все-таки не достигаетъ цѣли. Какъ скоро человѣкъ принужденъ рѣшать дѣла совокупно съ другими, такъ онъ не можетъ уже повиноваться единственно себѣ. По всѣмъ вопросамъ, въ которыхъ его мнѣніе расходится съ мнѣніемъ большинства, онъ неизбѣжно долженъ подчинить свою волю чужой.

Руссо не могъ этого не видѣть; поэтому онъ старается устранить и это возраженіе, но тутъ онъ прибѣгаетъ къ такому софизму, который лучше всего обличаетъ несостоятельность принятаго имъ начала. При общей подачѣ голосовъ, говоритъ онъ, у гражданъ не спрашивается: одобряютъ ли они извѣстное предложеніе или нѣтъ? а спрашивается только: какова общая воля? Поэтому, когда я подаю свой голосъ, я вовсе не хочу этимъ сказать, что мое мнѣніе должно быть принято, а выражаю только убѣжденіе, что общая воля такова. Если же перевѣсъ оказывается на другой сторонѣ, то я вижу, что я ошибался, а потому соглашаюсь съ противниками, слѣдовательно моя свобода сохраняется. Напротивъ, если бы въ этомъ случаѣ было принято мое собственное мнѣніе, то вышло бы противоположное тому, что я хочу, то есть, это было бы рѣшеніе не общей воли, а частной, и тогда я не былъ бы свободенъ*). Очевидно, что при этомъ объясне-

*) Du Contr. Soc. L. IV, ch. 2.

ніи нѣтъ уже рѣчи о томъ, что человѣкъ долженъ повиноваться единственно себѣ: если я хочу, чтобы торжествовало чужое мнѣніе, а не мое, значитъ, я отрекаюсь отъ собственнаго сужденія и хочу повиноваться не себѣ, а другимъ. Этимъ способомъ можно доказать, что рѣшеніе самодержавнаго монарха есть воля всѣхъ и каждаго. Нечего говорить о томъ, что въ дѣйствительности никогда не бываетъ того, что требуетъ Руссо: въ свободныхъ государствахъ побитыя партіи не только не отказываются отъ своихъ убѣжденій, но напротивъ, продолжаютъ настаивать на нихъ, нападая на противниковъ и стараясь всѣми средствами доставить побѣду своей сторонѣ.

Стремленіе оградить личную волю каждаго гражданина отъ чужаго посягательства ведетъ Руссо и къ другимъ несообразностямъ. Общественный договоръ даетъ государству абсолютную власть надъ членами; государство одно является судьею того, что оно требуетъ отъ гражданъ. Но съ другой стороны, непремѣнное условіе соединенія лицъ въ политическій союзъ есть полнѣйшая взаимность. Общая воля потому только можетъ дѣйствовать правильно, что каждый самъ подчиняется тому рѣшенію, въ которомъ онъ участвуетъ. Поэтому, верховная власть можетъ дѣлать лишь такія постановленія, которыя одинаково распространяются на всѣхъ. Всякія частныя рѣшенія, касающіяся тѣхъ или другихъ лицъ, напримѣръ производство выборовъ или наложеніе наказаній, выходятъ изъ границъ ея права. Въ этомъ случаѣ она перестаетъ уже быть общею волею, а становится частною волею однихъ по отношенію къ другимъ. Слѣдовательно, какъ бы верховная власть

ни была абсолютна, священна и неприкосновенна, она, по существу своему, не можетъ выступать изъ предѣловъ общихъ постановленій, одинаково распространяющихся на всѣхъ. Истинная, неотъемлемая ея принадлежность есть законодательство. Законъ есть выраженіе общей воли на счетъ общаго предмета *).

Очевидно, что и здѣсь полагаются совершенно невозможные предѣлы верховной власти. Постановляя правила для разнообразныхъ общественныхъ интересовъ, законодательство не можетъ не имѣть въ виду тѣхъ лицъ, которыя имъ причастны. Въ обществѣ нѣтъ интересовъ, совершенно одинаковыхъ для всѣхъ: различіе занятій, имущества, положенія создаетъ совершенно различныя отношенія. Выгоды земледѣльцевъ не совпадаютъ съ выгодами промышленниковъ; выгоды рабочихъ противоположны интересамъ фабрикантовъ. Поэтому, какъ скоро является необходимость законодательныхъ мѣръ для какой бы то ни было отрасли общественной дѣятельности, такъ неизбѣжно возгорается борьба интересовъ, и всякое рѣшеніе будетъ побѣдою однихъ надъ другими, то есть, по ученію Руссо, частнымъ постановленіемъ, а не общимъ. Требовать же, чтобы законом опредѣлялось только то, что совершенно одинаково касается всѣхъ и каждаго, значитъ сдѣлать законодательство невозможнымъ. Самъ Руссо непослѣдовательно допускаетъ, что законъ можетъ установить привилегіи и даже наслѣдственное правленіе, лишь бы не назначались лица. Въ обоихъ случаяхъ

*) Du Cont. Soc. L. II, ch. 4, 6.

вводится неравенство правъ, слѣдовательно, по его теоріи, нарушается общественный договоръ.

Нечего говорить о томъ, что всѣ постановляемыя этою теоріею ограниченія верховной воли всегда должны оставаться пустымъ словомъ. Ибо, если верховная власть сама является судьею своихъ дѣйствій, какъ требуетъ Руссо, если ей одной предоставлено рѣшать, выступила ли она изъ предѣловъ своего права или нѣтъ, то напрасно полагать ей какія бы то ни было границы. Тутъ можетъ быть рѣчь о пользѣ, а никакъ не о правѣ. Если же сами граждане, которыхъ права нарушены, могутъ объявить общественный договоръ расторгнутымъ, то этимъ способомъ возвращается то состояніе анархіи, которое Руссо хотѣлъ устранить. Тогда абсолютный характеръ верховной власти теряетъ всякое значеніе.

Этимъ не ограничиваются затрудненія. Даже въ означенныхъ предѣлахъ законодательная дѣятельность общества встрѣчаетъ препятствія, которыя Руссо, съ свойственною ему логикою, выставляетъ во всей ихъ рѣзкости. Законодательство — дѣло сложное, требующее значительной тонкости ума; какъ же ввѣрить его слѣпой толпѣ, которая часто сама не знаетъ, чего хочетъ? Народъ, правда, всегда желаетъ добра, но онъ не всегда его видитъ. Съ другой стороны, частныя лица видятъ добро и его отвергаютъ. Такимъ образомъ, всѣ нуждаются въ руководителѣ. Надобно заставить однихъ подчинить свою волю разуму и привести другихъ къ познанію того, что имъ потребно. Однимъ словомъ, въ государствѣ необходимъ законодатель *). Кто же будетъ такимъ законодателемъ?

*) Du Cont. Soc. L. II, ch. 6.

«Чтобы найти наилучшія правила общежитія для народовъ, говоритъ Руссо, нуженъ былъ бы высшій разумъ, который видѣлъ бы человѣческія страсти, но самъ бы ихъ не испытывалъ; который не имѣлъ бы никакого отношенія къ человѣческой природѣ, а между тѣмъ зналъ бы ее вполнѣ; котораго счастіе было бы независимо отъ насъ, и который однако захотѣлъ бы заниматься нашимъ счастіемъ; который, наконецъ, въ теченіи временъ, приготовляя себѣ отдаленную славу, могъ бы родиться въ одномъ вѣкѣ и наслаждаться въ другомъ. Нужны боги, чтобы дать законы людямъ» *). Такія требованія объясняются громадностью задачи. «Кто беретъ на себя дать учрежденія извѣстному народу, продолжаетъ Руссо, тотъ долженъ чувствовать себя способнымъ измѣнить, такъ сказать, природу человѣка, превратить каждое лице, составляющее совершенное и самобытное цѣлое, въ часть болѣе обширнаго цѣлаго, отъ котораго это лице должно получить въ нѣкоторомъ смыслѣ свою жизнь и свое бытіе; онъ долженъ передѣлать человѣческую организацію, чтобы дать ей болѣе силы, замѣнить зависимымъ и нравственнымъ существованіемъ то физическое и самобытное существованіе, которое мы получили отъ природы. Однимъ словомъ, надобно отнять у человѣка собственныя его силы и дать ему силы чуждыя, которыми бы онъ не могъ пользоваться безъ помощи другихъ. Чѣмъ болѣе эти естественныя силы умираютъ и уничтожаются, чѣмъ больше и прочнѣе силы пріобрѣтенныя, тѣмъ учрежденія крѣпче и совершеннѣе: такъ что если каждый

*) Du Cont. Soc. L. II, ch. 7.

гражданинъ превращается въ ничто и ничего не можетъ сдѣлать иначе, какъ черезъ посредство другихъ, сила же, пріобрѣтенная цѣлымъ, равняется или превышаетъ совокупность естественныхъ силъ, принадлежащихъ отдѣльнымъ лицамъ, то можно сказать, что законодательство находится тогда на высшей степени совершенства, какой оно можетъ достигнуть» *).

Между тѣмъ, имѣя передъ собою задачу, которая выше человѣческихъ силъ, законодатель лишенъ всякой власти; ибо законодательная власть неотъемлемо принадлежитъ народу. Слѣдовательно, онъ долженъ дѣйствовать однимъ убѣжденіемъ. Но съ другой стороны, для того, чтобы народъ могъ убѣдиться его доводами, надобно, чтобы онъ былъ уже пересозданъ законодательствомъ, чтобы онъ научился понимать отдаленныя цѣли и предпочитать общее благо частному. Надобно, слѣдовательно, чтобы дѣйствіе было прежде причины, то есть, чтобы люди, принимающіе законъ, были уже такими, какими долженъ сдѣлать ихъ законъ. Изъ всѣхъ этихъ противорѣчій, говоритъ Руссо, можно выйти только однимъ путемъ: законодатель долженъ выдать себя за провозвѣстника воли Божества и посредствомъ религіи подчинить народъ своему авторитету **).

Не меньшія затрудненія представляются и при разсмотрѣніи тѣхъ условій, при которыхъ народъ можетъ быть способенъ воспринять хорошее законодательство. Народы, какъ и отдѣльныя лица, бы-

---

*) Du Contr. Soc. L. II, ch. 6.

**) Du Contr. Soc. L. II, ch. 7.

ваютъ податливы только въ молодости; укоренившіяся привычки и предразсудки поставляютъ неодолимыя препятствія всякому улучшенію. Но съ другой стороны, общество должно быть достаточно зрѣло, чтобы понимать и исполнять законы. Какъ скоро эта средняя пора развитія пропущена, такъ дѣло испорчено на вѣки *). Важенъ и объемъ государства. Оно должно быть не слишкомъ велико и не слишкомъ мало. Съ одной стороны, требуется, чтобы управленіе было у всѣхъ на виду, и чтобы каждый гражданинъ имѣлъ возможность знать всѣхъ другихъ: общественная связь слабѣетъ, какъ скоро она распространяется на слишкомъ большое пространство, а управленіе, осложняясь, ложится тяжелымъ бременемъ на народъ. Съ другой стороны, необходимо имѣть достаточно силы, чтобы не бояться сосѣдей и сохранять свою независимость **). Далѣе, самое народонаселеніе должно быть соразмѣрно съ величиною территоріи, ибо избытокъ земли, производя излишекъ средствъ, ведетъ къ оборонительнымъ войнамъ, недостатокъ, возбуждая потребности, — къ наступательнымъ. Однимъ словомъ, для успѣшнаго законодательства требуется соединеніе самыхъ разнородныхъ условій. Тотъ народъ, говоритъ Руссо, способенъ къ законодательству, «который, будучи уже связанъ какимъ-нибудь единствомъ происхожденія, интересовъ или взаимныхъ обязательствъ, не носилъ еще настоящаго ига законовъ; у котораго нѣтъ ни обычаевъ, ни предразсудковъ, глубоко вкорененныхъ; который не боится быть раздавленнымъ

*) Du Contr. Soc. L. II, ch. 8.
**) Du Contr. Soc. L. II, ch. 9.

внезапнымъ нападеніемъ извнѣ; который, не вмѣшиваясь въ ссоры сосѣдей, можетъ одинъ противостоять каждому изъ нихъ, или съ помощью одного сопротивляться другому; въ которомъ каждый членъ можетъ быть извѣстенъ всѣмъ и нѣтъ нужды взваливать на человѣка тяжести, превышающія человѣческія силы; который можетъ обойтись безъ другихъ народовъ, и безъ котораго всякій другой народъ можетъ обойтись; который ни богатъ, ни бѣденъ, но можетъ самъ себя удовлетворить; который, наконецъ, соединяетъ въ себѣ крѣпость стараго народа съ податливостью новаго». А такъ какъ всѣ эти условія встрѣчаются весьма рѣдко, то хорошее законодательство — вещь почти неизвѣстная на землѣ *).

Такова неразрѣшимая сѣть противорѣчій, въ которую впутывается Руссо вслѣдствіе односторонней точки исхода. Какъ скоро признается, что природа человѣка чисто личная, сама себя удовлетворяющая, независимая отъ другихъ, такъ всѣ общественныя отношенія представляются плодомъ искусственнаго развитія. Чтобы сдѣлать человѣка членомъ общества, нужно превратить его въ нѣчто совершенно другое, нежели то, къ чему его предназначила природа; нужно внушить ему иныя чувства, понятія, стремленія, нежели тѣ, съ которыми онъ рожденъ, а это, безъ сомнѣнія, задача, превышающая человѣческія силы. Только божество способно совершить подобное превращеніе. Поэтому и законодательство представляется не плодомъ естественнаго развитія общественныхъ потребностей, а какимъ-то чудеснымъ

*) Du Cont. Soc. L. II, ch. 10.

событіемъ, для котораго не находится условій на землѣ. Индивидуалистическая точка зрѣнія обнаруживаетъ здѣсь всѣ свои послѣдствія. У Руссо противорѣчіе началъ тѣмъ болѣе кидается въ глаза, что онъ самъ признаетъ общежитіе высшею сферою, въ которой развиваются всѣ человѣческія способности; а между тѣмъ, индивидуалистическая точка исхода не позволяетъ ему видѣть въ немъ прирожденную потребность человѣка, какъ духовнаго существа.

Цѣлью законодательства Руссо, согласно съ требованіями индивидуализма, полагаетъ двѣ вещи — свободу и равенство: свободу, потому что всякая частная зависимость есть сила, отнятая у государства, гдѣ каждый гражданинъ долженъ быть совершенно независимымъ отъ другихъ и вполнѣ зависимъ отъ цѣлаго; равенство, потому что безъ него свобода невозможна. Но подъ именемъ равенства, говоритъ Руссо, не слѣдуетъ разумѣть совершенно одинакую для всѣхъ степень могущества и богатства. Требуется только, чтобы могущество лица никогда не доходило до насилія и всегда подчинялось закону, а мѣра богатства была бы такова, чтобы никто не въ состояніи былъ закупить другаго, и никому не было бы нужды себя продавать. Для этого нужна, со стороны сильныхъ, умѣренность имущества и кредита, со стороны слабыхъ—умѣренность корысти. Утверждаютъ, что подобное уравненіе есть химера; но если сила вещей всегда ведетъ къ уничтоженію равенства, то именно поэтому законодательство всегда должно стараться его сохранить *).

Такимъ образомъ, Руссо ставитъ равенство въ за-

*) Du Cont. Soc. L. II, ch. 11.

висимость отъ свободы и отличаетъ равенство юридическое отъ равенства фактическаго. Первое онъ признаетъ вполнѣ: въ силу общественнаго договора, всѣ граждане, подчиняясь одинакимъ условіямъ, должны имѣть одинакія права *). Второе же устанавливается въ извѣстныхъ предѣлахъ, насколько это нужно для огражденія свободы. Давая первенство послѣднему началу, Руссо не доводилъ всеобщаго уравненія до коммунистическихъ утопій, а требовалъ только умѣренія крайностей. Однако и это требованіе, уничтожая свободу экономическихъ отношеній, въ дѣйствительности не осуществимо. У другихъ писателей той же школы встрѣчается еще болѣе радикальное приложеніе этихъ началъ.

Руссо признаетъ вмѣстѣ съ тѣмъ, что общіе предметы законодательства должны видоизмѣняться въ каждой странѣ, вслѣдствіе отношеній, возникающихъ изъ мѣстнаго положенія и изъ характера жителей. Отсюда необходимость дать каждому народу особенную систему учрежденій, не ту, которая наилучшая сама по себѣ, а ту, которая всего болѣе приходится государству, гдѣ она должна дѣйствовать **). Эта уступка разнообразію жизненныхъ условій остается у него впрочемъ безъ дальнѣйшихъ послѣдствій.

Отъ законодательной власти Руссо переходитъ къ правительственной, которую онъ строго отличаетъ отъ первой. Законодателю принадлежитъ верховная власть въ государствѣ; правительство же является только исполнителемъ закона. Поэтому и носители

*) Du Contr. Soc. L. II, ch. 4.
**) Du Contr. Soc. L. II, ch. 11.

власти въ обоихъ случаяхъ совершенно разные. Самодержцемъ всегда остается самъ народъ; напротивъ, правителемъ народъ никогда быть не можетъ, ибо исполненіе состоитъ въ частныхъ дѣйствіяхъ, которыя не могутъ исходить изъ общей воли. Такимъ образомъ, правительство есть тѣло, посредствующее между верховною властью и подданными. Оно получаетъ отъ первой предписанія, которыя передаетъ послѣднимъ.

Отсюда ясно, что между этими тремя факторами установляется извѣстное отношеніе силы, которое должно измѣняться, какъ скоро происходитъ перемѣна въ которомъ нибудь изъ нихъ. Такъ напримѣръ, съ увеличеніемъ народонаселенія очевидно уменьшается доля каждаго гражданина въ верховной власти; слѣдовательно, личная воля получаетъ здѣсь перевѣсъ надъ общею, а потому правительство, которому поручено исполненіе законовъ и обузданіе личной воли, должно быть сильнѣе. Но съ другой стороны, чѣмъ сильнѣе правительство, тѣмъ сильнѣе, въ свою очередь, должна быть и державная власть, его воздерживающая. Изъ этого слѣдуетъ, что при данныхъ условіяхъ можетъ быть только одно хорошее правительство, и что съ измѣненіемъ условій должно измѣняться и самое устройство правительственной власти *).

Руссо не объясняетъ, какимъ способомъ возможно дать болѣе силы самодержцу, когда воля его естественно слабѣетъ вслѣдствіе увеличенія народонаселенія. Если ему дается большее вліяніе на правительство, то послѣднее, въ свою очередь, черезъ

*) Du Contr. Soc. L. III, ch. 1.

это становится слабѣе. Тутъ, повидимому, образуется безвыходный логическій кругъ. Непонятно также, какимъ образомъ верховная власть можетъ воздерживать правительство, когда исключительная ея задача состоитъ въ изданіи законовъ, и она не въ правѣ обсуждать или предпринимать какія бы то ни было частныя дѣйствія. Мы увидимъ ниже, къ какимъ ухищреніямъ Руссо прибѣгаетъ, чтобы выдти изъ этого затрудненія.

Сила правительства, продолжаетъ Руссо, зависитъ прежде всего отъ его состава. Чѣмъ оно многочисленнѣе, тѣмъ большее преобладаніе получаетъ въ немъ личная воля членовъ, а потому тѣмъ болѣе силы должно истрачиваться на воздержаніе послѣднихъ, и тѣмъ менѣе ея остается на исполненіе другихъ задачъ. Слѣдовательно, чѣмъ многочисленнѣе правительство, тѣмъ оно слабѣе, и наоборотъ, чѣмъ оно сосредоточеннѣе, тѣмъ оно сильнѣе и дѣятельнѣе. Но съ другой стороны, чѣмъ многочисленнѣе правительство, тѣмъ болѣе оно приближается къ общей волѣ, а чѣмъ оно сосредоточеннѣе, тѣмъ болѣе оно получаетъ характеръ частной воли отдѣльнаго лица. Искусство законодателя состоитъ въ томъ, чтобы въ каждомъ данномъ случаѣ найти надлежащую пропорцію *).

Составомъ правительства опредѣляется различіе образовъ правленія. Самодержецъ всегда одинъ, именно, народъ; правительство же можетъ имѣть разнообразное устройство. Отсюда различныя политическія формы, какъ-то: демократія, аристократія, монархія и, наконецъ, смѣшанныя. Если сила пра-

*) Du Contr. Soc. L. III, ch. 2.

вительства должна быть обратно пропорціональна количеству населенія, то ясно, что демократическое устройство прилично малымъ государствамъ, аристократическое среднимъ, монархическое большимъ. Но здѣсь можетъ быть множество обстоятельствъ, видоизмѣняющихъ эти отношенія *).

Каждый образъ правленія имѣетъ, кромѣ того, свои выгоды и свои недостатки. Казалось бы, нѣтъ правленія лучше того, въ которомъ исполненіе предоставляется самому законодателю. Но именно смѣшеніе того, что должно быть раздѣлено, ведетъ къ значительнымъ неудобствамъ. При такомъ устройствѣ, мысль народа отъ общихъ началъ обращается къ частнымъ вопросамъ, а отсюда происходитъ развращеніе законодателя. Затѣмъ, гражданамъ трудно постоянно собираться для управленія; нужна большая простота нравовъ для избѣжанія слишкомъ сложныхъ дѣлъ и запутанныхъ преній; необходимо въ обществѣ значительное равенство положеній и состояній, безъ чего не можетъ долго держаться равенство власти и правъ; наконецъ, здѣсь не можетъ быть допущена роскошь, которая, потакая частнымъ интересамъ, развращаетъ и богатыхъ и бѣдныхъ. Къ этому надобно прибавить, что нѣтъ правленія болѣе подверженнаго смутамъ и междоусобіямъ. Демократія, собственно говоря, годится богамъ, а не людямъ**).

Въ аристократіи можно различать нѣсколько видовъ: естественную, когда правятъ старшіе лѣтами, выборную и, наконецъ, наслѣдственную. Первая при-

*) Du Contr. Soc. L. III, ch. 3.
**) Du Contr. Soc, L. III, ch. 4.

лична только первобытнымъ народамъ; послѣдняя можетъ считаться худшимъ изъ всѣхъ образовъ правленія; вторая, напротивъ, есть самая совершенная форма, ибо къ раздѣленію властей здѣсь присоединяется выборъ способнѣйшихъ. Въ аристократіи не требуется такого рѣдкаго сочетанія условій и добродѣтелей, какъ въ народномъ правленіи; но нужны умѣренность въ богатыхъ и довольство въ бѣдныхъ. Полное же равенство было бы тутъ неумѣстно *).

Монархическая форма, съ своей стороны, даетъ правительству наиболѣе силы и единства; но это единство нерѣдко обращается въ частную пользу лица, стоящаго во главѣ. Нѣтъ правленія, въ которомъ бы личная воля до такой степени преобладала надъ общею. Монархія приходится собственно большимъ государствамъ; но чѣмъ обширнѣе государство, тѣмъ труднѣе имъ управлять. Силъ монарха на это не хватаетъ; нужны подчиненныя лица, а въ выборѣ лицъ всего болѣе проявляются недостатки монархической власти. При народномъ выборѣ обыкновенно выдвигаются способнѣйшіе люди; въ монархіи, высшія мѣста всего чаще занимаютъ ничтожныя личности, которыя мелкими интригами и талантами умѣютъ угодить правителю. Наконецъ, значительнѣйшая невыгода монархіи состоитъ въ томъ, что смертью государя прерывается связь правленія. При избирательной формѣ, неизбѣжны междуцарствія, крамолы, подкупы и глубокія потрясенія; въ наслѣдственной же монархіи правленіе можетъ достаться въ руки малолѣтняго или неспособнаго лица. Всѣ эти недостатки, говоритъ Руссо, не

*) Du Contr. Soc. L. III, ch. 5.

ускользнули отъ безусловныхъ защитниковъ монархической власти; но они видятъ лѣкарство противъ этихъ золъ въ безропотномъ повиновеніи подданныхъ, утверждая, что дурной царь есть наказаніе Божіе за грѣхи человѣческіе. Подобныя рѣчи весьма назидательны, но онѣ болѣе умѣстны на каѳедрѣ проповѣдника, нежели въ политическомъ сочиненіи *).

Что касается до смѣшанныхъ правленій, то они не могутъ быть сравнены съ простыми уже въ томъ отношеніи, что простое само по себѣ лучше сложнаго. Однако бываютъ обстоятельства, когда нужно прибѣгнуть и къ этой формѣ. Тамъ, гдѣ исполнительная власть недостаточно зависитъ отъ законодательной, полезно ее раздѣлить и установить правленіе смѣшанное или умѣренное **).

Вообще надобно сказать, что свобода приходится не ко всякому климату и не всякому народу. Это положеніе Монтескьё, говоритъ Руссо, становится тѣмъ болѣе очевиднымъ, чѣмъ болѣе оно подвергается критикѣ ***). Руссо упрекаетъ своего предшественника только въ томъ, что у него иногда недостаетъ точности и ясности въ мысляхъ, вслѣдствіе чего онъ не видѣлъ, что всѣ эти различія политическихъ формъ относятся собственно къ правительству, а не къ верховной власти, которая, по существу своему, вездѣ одна и таже ****). Нельзя не замѣтить, что подобная оговорка уничтожаетъ самую сущность мысли Монтескьё; ибо очевидно, нѣтъ возможности разбирать, приходится или не прихо-

*) Du Contr. Soc. L. III, ch. 6.
**) Du Contr. Soc. L. III. ch. 7.
***) Du Contr. Soc. L. III, ch. 8.
****) Du Contr. Soc. L. III, ch. 4.

дится свобода извѣстному народу, если народъ всегда и вездѣ полновластенъ. Различное устройство подчиненныхъ властей имѣетъ второстепенное значеніе. При чисто демократической точкѣ зрѣнія, на которой стоялъ Руссо, вліяніе внѣшнихъ обстоятельствъ на образы правленія теряетъ свой существенный смыслъ.

Исходя отъ начала народовластія, Руссо послѣдовательно не признаетъ установленія правительства договоромъ между правителями и народомъ. Договоръ предполагаетъ независимыя лица, а здѣсь народъ остается повелителемъ; правители же обязываются повиноваться его приказаніямъ. Это не есть также отчужденіе какой-либо части верховной власти, ибо послѣдняя, по существу своему, неотчуждаема. Слѣдовательно, установленіе правительства должно разсматриваться, какъ актъ народной воли, возлагающей на извѣстныя лица исполненіе законовъ *).

Въ этомъ актѣ слѣдуетъ различать двѣ части: установленіе закона, опредѣляющаго, каковъ долженъ быть образъ правленія, и самое избраніе лицъ. Первое есть дѣло народа въ качествѣ законодателя; второе же, какъ частное дѣйствіе, не можетъ принадлежать самодержцу. Какъ же выдти изъ этого затрудненія? Какъ совершить правительственное дѣйствіе, прежде нежели существуетъ какое-либо правительство? Здѣсь, говоритъ Руссо, открывается одно изъ удивительныхъ свойствъ политическаго тѣла, въ которомъ сочетаются, повидимому, самыя противорѣчащія опредѣленія. Какъ скоро законъ

*) Du Cont. Soc. L. III, ch. 16.

изданъ, такъ происходитъ внезапное превращеніе самодержца въ демократическое правительство, и тогда народъ, уже не въ качествѣ носителя верховной власти, а какъ правитель, имѣетъ возможность приступить къ выбору *). Едва ли нужно замѣтить, что противорѣчіе лежитъ здѣсь не въ существѣ вещей, а въ мысляхъ писателя.

Недостаточно установить правительство; нужно еще постоянно его воздерживать. Отличаясь отъ верховной власти, которая выражаетъ собою общую волю, правительство всегда имѣетъ свою частную волю, а потому, по самой своей природѣ, всегда стремится дѣйствовать въ свою пользу. Это стремленіе, присущее всякому правительству, каково бы оно ни было, ведетъ къ тому, что исполнитель рано или поздно получаетъ перевѣсъ надъ законодателемъ, а вслѣдствіе того нарушается общественный договоръ. Это — неизбѣжное зло, которое съ самаго основанія политическаго тѣла непрерывно его подкапываетъ и, наконецъ, приводитъ его къ разрушенію. Процессъ искаженія правительственной власти происходитъ двоякимъ путемъ: тѣмъ, что правительство суживается, и тѣмъ, что самое государство разрушается. Правительство суживается, когда оно переходитъ въ меньшее количество рукъ. Это — естественное его движеніе, причина котораго заключается въ томъ, что пружины, постоянно напрягаясь, наконецъ ослабѣваютъ, а потому нужно бываетъ ихъ подтянуть. Государство же разрушается, когда правительство захватываетъ власть, принадлежащую самодержцу. Тогда общественный договоръ нарушенъ,

*) Du Cont. Soc. L. III, ch. 17

и граждане возвращаются въ первобытное состояніе свободы. Если они, при этомъ порядкѣ, продолжаютъ еще повиноваться, то они дѣлаютъ это единственно покоряясь силѣ, а не по обязанности *).

Самыя лучшія правительства подчиняются этому закону; всѣ государства обречены смерти. Человѣческое искусство можетъ только продлить болѣе или менѣе ихъ существованіе, поддерживая въ нихъ истинныя начала политической жизни **). Главное лѣкарство противъ зла состоитъ въ постоянной дѣятельности верховной законодательной власти, ибо ею только государство существуетъ. Чѣмъ сильнѣе правительство, тѣмъ чаще долженъ показываться самодержецъ, и какъ скоро онъ является на лице, такъ пріостанавливается всякое правительственное дѣйствіе и прекращается самая исполнительная власть. Гдѣ есть представляемый, тамъ нѣтъ уже представителя ***).

Прилагая это начало, Руссо требуетъ, чтобы открытіе народныхъ собраній всегда сопровождалось двумя предложеніями, которыя никогда не могутъ быть устранены и должны быть отдѣльно пущены на голоса: 1) угодно ли самодержцу сохранить существующій образъ правленія; 2) угодно ли народу оставить управленіе въ рукахъ тѣхъ лицъ, которымъ оно ввѣрено въ настоящее время? Такимъ образомъ, правители всегда находятся подъ ударомъ и могутъ быть удалены, какъ скоро у нихъ является малѣйшее поползновеніе къ захватамъ. Само наслѣдствен-

---

*) Du Cont. Soc. L. III. ch. 10.
**) Du Cont. Soc. L. III. ch. 11.
***) Du Cont. Soc. L. III, ch. 13, 14.

ное правленіе, говоритъ Руссо, установляется только какъ временный порядокъ, который держится до тѣхъ поръ, пока народу угодно распорядиться иначе. Какъ самодержецъ, народъ всегда воленъ установлять и смѣнять исполнителей **).

Несостоятельность всѣхъ этихъ мѣръ кидается въ глаза. Прекращеніе исполнительной власти, всякій разъ какъ происходитъ народное собраніе, практически немыслимо. Да и нѣтъ къ тому ни малѣйшаго повода. Законодательство и исполненіе всегда могутъ идти рядомъ. Уничтоженіе правительства передъ лицемъ законодателя имѣло бы какой-нибудь смыслъ единственно въ томъ случаѣ, еслибы послѣдній сосредоточивалъ въ себѣ и исполнительную власть; но именно это Руссо отвергаетъ. По его теоріи, правительство вовсе не является представителемъ самодержца, ибо оно облекается такою отраслью власти, которая никогда самодержцу принадлежать не можетъ. Съ точки зрѣнія Руссо, совершенно даже непонятно поставленіе втораго вопроса, который предлагается народному собранію. Если законодатель не можетъ предпринять никакого частнаго дѣйствія, то онъ не имѣетъ права и смѣнить правителей. Если же вопросъ относится не къ самодержцу, а къ народу, какъ правителю, то это означаетъ, что существующее правленіе уже уничтожено и установилась демократія; но тогда нечего спрашивать о сохраненіи существующаго правленія и объ оставленіи его въ прежнихъ рукахъ: въ такомъ случаѣ, какъ скоро народъ собранъ, такъ онъ является не только самодержцемъ, но и правителемъ, а другія формы

**) Du Cont. Soc. L. III, ch. 18.

допускаются лишь въ промежуткахъ времени между собраніями. Однимъ словомъ, куда бы мы ни обратились, вездѣ, при этомъ устройствѣ, мы встрѣчаемъ совершенно немыслимыя предположенія и порядки.

Въ оправданіе своихъ взглядовъ, Руссо ссылается на древнія государства. Многіе, говоритъ онъ, сочтутъ народныя собранія за химеру. Въ настоящее время такъ. Но это не было химерою двѣ тысячи лѣтъ тому назадъ. Развѣ измѣнилась природа человѣка? *) Правда, у Грековъ были многія преимущества передъ нами. Они жили въ тепломъ климатѣ; народъ не былъ жаденъ; тяжелыя работы были возложены на рабовъ; существеннымъ дѣломъ гражданина была свобода. Не имѣя тѣхъ же выгодъ, можемъ ли мы пользоваться тѣми же правами? «Какъ!» восклицаетъ при этомъ Руссо. «Неужели свобода держится только рабствомъ? Можетъ быть. Обѣ крайности сходятся. Все, что не установлено природою, имѣетъ свои невыгоды, и гражданское общество болѣе, нежели что-либо другое. Есть несчастныя положенія, гдѣ можно сохранить свою свободу только въ ущербъ чужой, и гдѣ гражданинъ можетъ быть совершенно свободенъ лишь съ тѣмъ, чтобы рабъ былъ полнѣйшимъ рабомъ. Таково было положеніе Спарты. Вы, новые народы, вы не имѣете рабовъ, но вы сами рабы; вы ихъ свободу покупаете своею. Какъ бы вы ни хвастались этимъ преимуществомъ, я нахожу въ немъ болѣе слабодушія, нежели человѣколюбія» **).

Руссо оговаривается при этомъ, что онъ отнюдь

---

*) Du Cont. Soc. L. III, ch. 12.

**) Du Cont. Soc. L. III. ch. 15.

не думаетъ утверждать законность рабства, ибо онъ выше доказалъ противное; но затѣмъ остается необъясненнымъ, какимъ способомъ возможна постоянная дѣятельность народныхъ собраній безъ установленія рабства. Это опять одинъ изъ яркихъ примѣровъ тѣхъ противорѣчій, въ которыя вовлекла знаменитаго философа основная его точка зрѣнія. Непосредственное участіе каждаго гражданина въ общихъ рѣшеніяхъ непремѣнно требуетъ пожертвованія личными интересами общественнымъ. Чѣмъ сложнѣе отношенія, тѣмъ болѣе силы должно быть предоставлено правительству, а потому тѣмъ дѣятельнѣе долженъ быть самодержецъ. Руссо ясно сознавалъ, что при такомъ порядкѣ гражданинъ долженъ всецѣло отдавать себя государству, забывши о своихъ частныхъ дѣлахъ. Такъ и было въ древнихъ республикахъ; но тамъ физическій трудъ возлагался на рабовъ. Повинуясь логикѣ, Руссо не усомнился объявить рабство условіемъ свободы, хотя въ требованіи свободы онъ отправлялся отъ незаконности рабства. Противорѣчіе было ясное, но оно послѣдовательно вытекало изъ всего характера ученія.

Руссо предлагаетъ, впрочемъ, и другое средство воздерживать правительство, средство, заимствованное также у древнихъ, именно, установленіе трибуната. Это учрежденіе должно быть оберегателемъ законовъ и законодательной власти; но оно можетъ имѣть и другія цѣли. Иногда оно ограждаетъ самодержца отъ захватовъ правительства, какъ дѣлали римскіе трибуны; иногда же оно поддерживаетъ правительство противъ народа, какъ въ Венеціи Совѣтъ Десяти; наконецъ, оно можетъ охранять равно-

вѣсіе между обѣими сторонами, по примѣру спартанскихъ эфоровъ. Во всякомъ случаѣ, трибунатъ не входитъ, какъ составная часть, въ политическое тѣло, а потому не долженъ имѣть никакого участія ни въ законодательной, ни въ исполнительной власти. Онъ ничего не можетъ дѣлать, а имѣетъ право только всему помѣшать. Но какъ хранитель законовъ, онъ священнѣе самодержца, который ихъ издаетъ, и князя, который ихъ исполняетъ. Мудро устроенный трибунатъ составляетъ самую крѣпкую поддержку хорошей конституціи; но съ другой стороны, если дать ему хотя немного лишней силы, онъ можетъ все разрушить. Онъ становится тираническимъ, какъ скоро онъ забираетъ въ свои руки исполнительную власть, которую онъ долженъ умѣрять, или хочетъ издавать законы, которые онъ обязанъ только оберегать. Лучшее средство предупреждать его захваты, средство, доселѣ не испытанное, заключается, по мнѣнію Руссо, въ томъ, чтобы не дѣлать его учрежденіемъ постояннымъ, но положить закономъ извѣстные промежутки времени, въ теченіи которыхъ онъ прекращаетъ свое дѣйствіе. Въ случаѣ нужды, эти промежутки могутъ быть сокращаемы установленіемъ чрезвычайныхъ коммиссій, а въ крайности можно прибѣгнуть и къ диктатурѣ *).

Нельзя не замѣтить, что употребленіе подобнаго средства сдѣлало бы трибунатъ совершенно безполезнымъ учрежденіемъ. Самодержецъ, являющійся по временамъ, имѣетъ гораздо болѣе силы для воздержанія правителей, ибо окончательно все отъ него зависитъ; при немъ особенный, изрѣдка надзираю-

*) Du Cont. Soc. L. IV, ch. 5.

щій органъ оказывается лишнимъ. Трибунатъ же, въ видѣ постояннаго учрежденія, всемогущій, какъ помѣха, но лишенный всякаго положительнаго права, неизбѣжно будетъ имѣть стремленіе къ безпрерывному расширенію своей власти. Самодержецъ долженъ имѣть надъ нимъ такой же надзоръ, какъ тотъ надъ правителемъ. Заимствуя свои образцы изъ древняго міра, Руссо прилагалъ ихъ къ политическому порядку, не имѣющему ничего общаго съ устройствомъ античныхъ республикъ. Трибунатъ имѣлъ значеніе при раздѣленіи верховной власти между аристократическимъ сословіемъ и демократическою массою; но онъ теряетъ всякій смыслъ и становится только лишнимъ колесомъ тамъ, гдѣ полновластный самодержецъ всегда можетъ явиться на лице, и гдѣ передъ нимъ исчезаетъ всякое правительство.

Во имя единства верховной власти, Руссо налагаетъ наконецъ руку и на права совѣсти. Онъ не допускаетъ раздѣленія властей, свѣтской и духовной: «все, что нарушаетъ общественное единство, говоритъ онъ, никуда не годится; всѣ учрежденія, которыя ставятъ человѣка въ противорѣчіе съ самимъ собою, никуда не годятся». По его мнѣнію, изъ всѣхъ новыхъ писателей, одинъ Гоббесъ видѣлъ зло и указалъ противъ него настоящее лѣкарство, которое состоитъ въ соединеніи властей, то есть, въ приведеніи обѣихъ сферъ къ единству политическому, безъ чего не можетъ быть хорошо устроеннаго правленія. Самое подчиненіе церкви государству кажется Руссо недостаточнымъ. Единственный исходъ заключается въ томъ, чтобы самодержецъ былъ вмѣстѣ и религіознымъ законодателемъ; иначе въ обществѣ неизбѣжно водворяются двѣ верхов-

ныхъ власти. При этомъ Руссо указываетъ на Магомета, который, по его мнѣнію, имѣлъ здравыя понятія о вещахъ и хорошо связалъ свою политическую систему *).

Какую же религію слѣдуетъ предписать гражданамъ? Руссо отвергаетъ, какъ языческія національныя вѣрованія, основанныя на предразсудкахъ, такъ и чистую мораль христіанства. Первыя, говоритъ онъ, имѣютъ ту хорошую сторону, что они привязываютъ человѣка къ отечеству; но коренясь въ заблужденіяхъ, они вводятъ людей въ обманъ и внушаютъ имъ ложныя понятія о вещахъ. Вторая же, не смотря на всю свою святость, страдаетъ тѣмъ существеннымъ недостаткомъ, что она отстраняетъ отъ себя всякое отношеніе къ политическому тѣлу, слѣдовательно оставляетъ законы безъ религіознаго освященія, чѣмъ уничтожается одна изъ сильнѣйшихъ связей общества. Вмѣсто того, чтобы привязать гражданъ къ государству, христіанство отрѣшаетъ ихъ отъ всего земнаго. «Я не знаю ничего болѣе противнаго общественному духу», говоритъ Руссо. Онъ утверждаетъ даже, что изъ истинныхъ христіанъ новозможно составить государство, ибо отечество у нихъ не на землѣ, а на небѣ. Это сужденіе, безспорно, страдаетъ значительнымъ преувеличеніемъ: обрекая гражданина всецѣло государству, Руссо не хотѣлъ допустить для него даже возможности возвыситься чувствомъ и совѣстью надъ тѣснымъ кругомъ народныхъ воззрѣній въ болѣе широкую область общечеловѣческой нравственности.

Съ устраненіемъ всѣхъ существующихъ вѣрова

*) Du Cont. Soc. L. IV, ch. 8.

ній, остается изобрѣсти чисто гражданскую религію. Это именно и совѣтуетъ Руссо. Верховная власть, говоритъ онъ, имѣетъ право требовать отъ гражданъ только того, что нужно для общественной пользы. Поэтому, предоставляя имъ вѣрить въ остальномъ, какъ имъ угодно, она можетъ предписать имъ извѣстные догматы, необходимые для общежитія. Къ вѣрѣ никого нельзя принудить; но всякій невѣрующій долженъ быть изгоняемъ изъ государства, не какъ нечестивецъ, а какъ врагъ общества, какъ человѣкъ неспособный искренно любить законы, и правду и пожертвовать, въ случаѣ нужды, своею жизнью для пользы отечества. Если же кто, публично признавши установленные догматы, ведетъ себя такъ, какъ будто бы онъ ихъ не признавалъ, онъ долженъ быть наказанъ смертью, ибо «онъ совершилъ величайшее изъ преступленій: онъ солгалъ передъ законами» *).

Положительная часть этихъ гражданскихъ догматовъ заключается прежде всего въ признаніи Божества, всемогущаго, премудраго и благаго, затѣмъ Промысла Божьяго, загробной жизни, будущихъ наградъ и наказаній, наконецъ, святости общественнаго договора и законовъ. Отрицательные же догматы ограничиваются однимъ: запрещеніемъ нетерпимости. Всякій, кто осмѣлится сказать: *вић церкви нѣтъ спасенія*, долженъ быть изгнанъ изъ государства **).

Этимъ требованіемъ нетерпимости во имя терпимости Руссо достойнымъ образомъ заканчиваетъ

---

*) Du Cont. Soc. L. IV, ch. 8.

**) Du Cont. Soc. L. IV, ch. 8.

свое сочиненіе, которое можно назвать доведеніемъ до нелѣпости теорій индивидуализма. Отправляясь отъ односторонняго начала, онъ съ неустрашимою логикою выводитъ изъ него всѣ необходимыя слѣдствія. Какъ вообще философы индивидуальной школы, Руссо понималъ человѣка единственно какъ особь, а потому приписывалъ ему отъ природы неограниченную свободу. Но вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ понялъ, что сохраненіе какой бы то ни было доли естественной свободы въ государственномъ порядкѣ невозможно: признаніе неотчуждаемыхъ правъ человѣка ведетъ къ анархіи, къ преобладанію частныхъ интересовъ надъ общими, и наконецъ, къ разрушенію политическаго тѣла. Онъ понялъ, что необходимое условіе существованія государства заключается въ полномъ подчиненіи членовъ и въ пожертвованіи личными интересами общественнымъ. Поэтому онъ задалъ себѣ задачею построить искусственное тѣло, способное измѣнить природу человѣка, превративши самобытную особь въ нераздѣльнаго члена единаго цѣлаго. Но и въ этомъ искусственномъ учрежденіи сохраняется абсолютное требованіе свободы: получивши новую природу, отдавши себя всецѣло обществу, человѣкъ все таки долженъ повиноваться голько собственной своей волѣ. Какъ же согласить такія противорѣчащія начала? Не останавливаясь ни передъ чѣмъ, Руссо съ неуклонною послѣдовательностью строитъ свое зданіе. Отсюда присвоеніе политическаго права неотъемлемо каждому лицу и непремѣнное участіе каждаго въ общихъ рѣшеніяхъ; отсюда неотчуждаемость верховной власти съ устраненіемъ даже представительнаго начала; отсюда невозможное ограниченіе законодательства постановле-

ніями одинаково касающимися всѣхъ; отсюда чисто механическое отличіе общей воли отъ воли всѣхъ; отсюда уничтоженіе перваго условія свободнаго правленія — предварительнаго соглашенія на счетъ общихъ дѣлъ и вытекающей отсюда борьбы партій. Граждане имѣютъ абсолютное право участія во всѣхъ рѣшеніяхъ общества, но имъ запрещено совѣщаться между собою. Самодержецъ, съ одной стороны, является полновластнымъ, такъ что онъ не можетъ даже временно быть замѣненъ другими лицами; съ другой стороны, онъ связанъ по рукамъ, ибо не можетъ предпринять никакого частнаго дѣйствія и принужденъ ввѣрить все управленіе правительству, которое постоянно стремится къ захватамъ. Поэтому онъ долженъ вѣчно стоять на сторожѣ; граждане принуждены оставлять свои частныя дѣла для общественныхъ. Волею или неволею, приходится видѣть въ рабствѣ условіе свободы. Наконецъ, въ довершеніе всего, самыя права совѣсти подчиняются требованіямъ государственнаго единства: гражданамъ предписывается извѣстная, обязательная для всѣхъ религія. Для личной свободы не остается болѣе мѣста; весь человѣкъ поглощается свободою политическою.

Для насъ несостоятельность всѣхъ этихъ выводовъ совершенно очевидна. Но чтобы понять всю односторонность этого ученія и несовмѣстимость кроющихся въ немъ началъ, надобно было возвыситься надъ индивидуалистическою точкою зрѣнія. Для тѣхъ же, которые стояли на почвѣ индивидуализма, эта смѣлость логики имѣла обаятельную силу. Теоріями Руссо увлекались не одни революціонеры, но и великіе мыслители, какъ Кантъ и Фихте, ко-

торые, усвоивая себѣ нѣкоторыя изъ этихъ началъ, дѣлали изъ нихъ столь же несостоятельные выводы. Кромѣ того, Руссо дѣйствовалъ на современниковъ и другою стороною, которая имѣла гораздо высшее значеніе. Онъ явился, какъ противодѣйствіе матеріалистическимъ ученіямъ, которыя, доводя индивидуальное начало до крайнихъ предѣловъ, указывали человѣку на личное удовлетвореніе, какъ на единственную цѣль его бытія, и тѣмъ возмущали лучшія человѣческія чувства. Руссо, напротивъ, требовалъ, чтобы гражданинъ жертвовалъ собою общему дѣлу; любовь къ отечеству была для него высшею добродѣтелью человѣка; онъ ставилъ мужественныя и великодушныя качества древнихъ въ образецъ изнѣженнымъ и измельчавшимъ современникамъ, которые, живя среди утонченной цивилизаціи, искали въ ней преимущественно средствъ для личнаго наслажденія. Руссо проклиналъ образованіе, которое портило нравы, развивая умъ, и съ умноженіемъ жизненныхъ удобствъ умножало и пороки. Никто, какъ онъ, не содѣйствовалъ возбужденію въ обществѣ той страстной энергіи въ исканіи свободы, которая проявилась во Французской Революціи и которая готова была жертвовать всѣмъ для достиженія высшаго общественнаго идеала. Все это, конечно, не совсѣмъ клеилось съ основными началами ученія, которое отправлялось отъ удовлетворенія личности, какъ отъ абсолютнаго требованія и мѣрила. Чтобы создать такое общество, о которомъ мечталъ Руссо, надобно было идти наперекоръ природѣ; надобно было, по собственному его выраженію, превратить естественнаго человѣка, составляющаго самобытное цѣлое, въ искусственное существо, созна-

ющее себя членомъ другаго, высшаго цѣлаго. Въ сущности, это былъ выходъ изъ индивидуализма и переходъ къ идеализму; но этотъ выходъ лежалъ въ самомъ развитіи индивидуалистическихъ воззрѣній: онъ являлся, какъ необходимое требованіе логики, а вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ отвѣчалъ и высшимъ свойствамъ человѣка. Отсюда громадное значеніе Руссо въ исторіи политической мысли.

Этотъ патріотическій пылъ, этотъ энтузіазмъ свободы, который воодушевлялъ женевскаго философа, нигдѣ не выразился такъ ярко, какъ въ *Соображеніяхъ о правленіи Польши* (Considérations sur le gouvernement de Pologne), писанныхъ въ 1772-мъ году, по просьбѣ графа Віельгорскаго. Въ *Общественномъ Договорѣ* Руссо логически выводилъ основныя черты правомѣрнаго государственнаго устройства; здѣсь онъ хотѣлъ показать примѣненіе своихъ началъ къ дѣйствительности и средства упрочить расшатавшееся общественное зданіе.

Послѣдняя задача, въ сущности, не совсѣмъ согласуется съ первою. Если единственное правомѣрное основаніе государства есть общественный договоръ, въ томъ видѣ, какъ его понимаетъ Руссо; если всякое уклоненіе отъ неизмѣнныхъ его условій есть разрушеніе самаго союза, то нѣтъ сомнѣнія, что всѣ учрежденія, не подходящія подъ эти начала, должны быть безусловно отвергаемы, какъ незаконныя. Между тѣмъ, Руссо вовсе не становится на такую точку зрѣнія. Онъ отнюдь не совѣтуетъ ниспровергнуть весь существующій порядокъ и замѣнить его новымъ. Напротивъ, онъ требуетъ, чтобы самыя злоупотребленія исправлялись съ величайшею осторожностью. Многое, притомъ, въ польскихъ

учрежденіяхъ ему нравилось, какъ согласное съ его началами, и всего болѣе именно то, что поддерживало анархію. Такъ, онъ особенно стоитъ за права мѣстныхъ сеймиковъ, видя въ нихъ лучшій оплотъ свободы. Онъ требуетъ, чтобы избираемые отъ нихъ нунціи въ общій сеймъ получали обязательныя инструкціи, съ строжайшею отвѣтственностью за каждое произнесенное слово *). Ему хотѣлось бы даже превратить Польшу въ простой союзъ областей, ибо только федеративная форма соединяетъ въ себѣ выгоды большихъ и малыхъ государствъ **). Точно также онъ стоитъ за конфедераціи, которыя, по его мнѣнію, спасли свободу Польши; онѣ кажутся ему верхомъ политическаго искусства. Надобно только точнѣе опредѣлить случаи, когда онѣ могутъ и должны составляться. Самое liberum veto Руссо считаетъ высокимъ правомъ, отъ котораго никакъ не слѣдуетъ отказываться. И здѣсь задача заключается единственно въ устраненіи злоупотребленій. Полнаго единогласія надобно требовать только при обсужденіи основныхъ законовъ государства; для рѣшенія же остальныхъ дѣлъ достаточно двухъ третей голосовъ, а иногда даже простаго большинства. При этомъ общество должно быть ограждено отъ своевольнаго нарушенія общественныхъ интересовъ со стороны его членовъ. Невозможно терпѣть, чтобы одинъ человѣкъ могъ безнаказанно ставить государство въ безвыходное положеніе. Поэтому тотъ, кто своимъ голосомъ остановилъ общее рѣшеніе, долженъ быть, по истеченіи нѣкотораго

*) Gouv. de Pol. ch. 7.
**) Gouv. de Pol. ch. 5.

времени, когда улягутся страсти, подвергнутъ строгому суду и отвѣтственности. Если онъ будетъ найденъ виновнымъ, онъ долженъ быть преданъ смерти безъ всякаго милосердія; если же, напротивъ, окажется, что его мнѣніе клонилось къ пользѣ народа, ему должны быть присуждены пожизненныя почести. Среднее между тѣмъ и другимъ не допускается *).

Нельзя не сказать, что при такомъ порядкѣ отъ свободы голоса остается одинъ призракъ. Это странное сочетаніе анархическихъ правилъ съ тираническими пріемами живо характеризуетъ направленіе Руссо и его послѣдователей. Вмѣсто того, чтобы совѣтовать Польшѣ принятіе такихъ мѣръ, которыя могли бы уничтожить внутренній разладъ и скрѣпить ослабѣвшее отъ анархіи тѣло, демократическій философъ старается поддержать всѣ разлагающіе элементы, думая исправить зло суровостью наказаній. Въ этомъ обнаруживается полное отсутствіе политическаго смысла.

При такихъ взглядахъ, Руссо, конечно, не могъ согласиться на введеніе наслѣдственности престола, въ которой нѣкоторые видѣли лѣкарство отъ неурядицы. Онъ совѣтуетъ, напротивъ, совершенно запретить выборъ сына послѣ отца. Сочетаніе жребія съ выборомъ, на подобіе Венеціи, кажется ему достаточнымъ для предупрежденія всякихъ козней **). Еще менѣе могъ проповѣдникъ равенства сочувствовать аристократическимъ привилегіямъ и крѣпостному праву. Здѣсь онъ затрогиваетъ одну изъ суще-

*) Gouv. de Pol. ch. 9.
**) Gouv. de Pol. ch. 8, 14.

ственныхъ причинъ упадка Польши. «Нельзя, говоритъ онъ, безнаказанно нарушать священнѣйшій законъ природы; слабость, постигшая великій народъ, является плодомъ того феодальнаго варварства, которое заставляетъ отсѣкать отъ государства самую многочисленную и, нерѣдко, самую здоровую его часть... И откуда возьметъ Польша могущество и силы, которыя она добровольно подавляетъ въ себѣ самой? Благородные Поляки, восклицаетъ Руссо, будьте не только благородными, но и людьми; тогда только вы можете быть счастливы и свободны; но не льстите себя надеждою быть таковыми, пока вы держите своихъ братьевъ въ оковахъ» *).

Требуя освобожденія крестьянъ и пріобщенія горожанъ къ политическимъ правамъ, Руссо хочетъ однако, чтобы это дѣлалось постепенно. «Свобода, говоритъ онъ, пища добросочная, но трудная для пищеваренія; нужны крѣпкіе желудки, чтобы ее вынести. Я смѣюсь надъ тѣми погрязшими въ униженіи народами, которые, наущаемые демагогами, смѣютъ говорить о свободѣ, не имѣя объ ней никакого понятія, и съ сердцемъ, исполненнымъ всѣми пороками рабовъ, воображаютъ, что для того, чтобы стать свободными, достаточно быть бунтовщиками. Гордая и святая свобода! если бы эти бѣдные люди могли тебя узнать, если бы они вѣдали, какою цѣною тебя можно пріобрѣсти и сохранить, если бы они чувствовали, до какой степени твои законы строже самаго тяжелаго ига тирановъ, ихъ слабыя души, рабыни страстей, которыя слѣдовало бы подавлять, боялись бы тебя въ тысячу разъ болѣе,

*) Gouv. de Pol. ch. 6.

нежели рабства; они бѣжали бы отъ тебя съ ужасомъ, какъ отъ бремени, готоваго ихъ раздавить» *).

Чтобы упрочить свободу въ государствѣ, нужно прежде всего возвысить и укрѣпить души, воспитавши въ нихъ любовь къ отечеству и готовность къ самопожертвованію. Руссо ставитъ въ примѣръ Грековъ и Римлянъ. Современнымъ людямъ, чувствующимъ свое ничтожество, кажется почти невѣроятнымъ, чтобы когда-либо существовали столь высокія доблести. Однако это были такіе же люди, какъ и мы; что же мѣшаетъ намъ уподобляться имъ? «Наши предразсудки, говоритъ Руссо, наша низкая философія, страсти мелкихъ интересовъ, совокупно съ эгоизмомъ овладѣвшія всѣми сердцами, подъ вліяніемъ нелѣпыхъ учрежденій, которыхъ никогда не касалась рука генія». Ликургъ поступилъ совсѣмъ иначе. «Онъ наложилъ на народъ желѣзное ярмо, подобнаго которому никогда не носило никакое другое племя; но онъ внушилъ ему привязанность къ этому ярму и сдѣлалъ народъ, такъ сказать, тождественнымъ съ своимъ бременемъ, давая ему постоянныя занятія. Онъ безпрестанно показывалъ ему отечество въ законахъ, въ играхъ, въ домашнемъ быту, въ любви, на пирахъ, онъ не оставлялъ ему ни минуты отдыха, чтобы придти въ себя: и изъ этого непрерывнаго принужденія, облагороженнаго своимъ предметомъ, родилась въ немъ та пламенная любовь къ отечеству, которая всегда была сильнѣйшею, или, лучше сказать, единственною страстью Спартанцевъ, и которая сдѣлала ихъ существами высшими, нежели человѣкъ» **).

*) Gouv. de Pol. ch. 6.

**) Gouv. de Pol. ch. 2.

Всѣ древніе законодатели слѣдовали тому же направленію, всѣ старались создать связи, которыя бы привязывали гражданъ къ отечеству и другъ къ другу. Совершенно другое мы видимъ у новыхъ народовъ: если у нихъ есть законы, то они установляются единственно съ цѣлью научить ихъ повиноваться господамъ, не красть въ карманахъ и давать много денегъ общественнымъ плутамъ. Ихъ обычаи состоятъ въ умѣніи увеселять праздность распутныхъ женщинъ и щегольски выказывать свою собственную. Они собираются или въ храмахъ, гдѣ ничто не напоминаетъ имъ отечества, или въ театрахъ, гдѣ они научаются разврату, или на праздникахъ, гдѣ народъ остается въ презрѣніи, гдѣ общественная похвала или порицаніе ничего не значатъ и гдѣ ищутъ только тайныхъ связей и удовольствій, разъединяющихъ и развращающихъ сердца. Какая тутъ школа для патріотизма? и мудрено ли, что новые народы вовсе не похожи на древнихъ?

Руссо требуетъ отъ Поляковъ, чтобы они прежде всего сохраняли свои національные нравы и учрежденія, которые одни образуютъ геній, характеръ и вкусы народа, которые даютъ ему физіономію и внушаютъ ему страстную любовь къ отечеству, основанную на неискоренимыхъ привычкахъ. Они должны говорить на своемъ родномъ языкѣ, носить народную одежду, свято соблюдать народные обычаи и увеселенія. И вездѣ, постоянно, передъ ихъ глазами должно быть отечество, какъ высшая цѣль ихъ жизни, такъ чтобы Полякъ, оборотивши ненавистную пословицу, могъ сказать: *гдѣ отечество, тамъ хорошо* *). Главное вниманіе должно быть устре-

*) Gouv. de Pol. ch. 3.

млено на воспитаніе, которое одно можетъ развить въ гражданахъ патріотическій духъ. Оно должно быть общее и одинакое для всѣхъ. Воспитателями могутъ быть единственно туземцы. Ребенокъ съ колыбели долженъ видѣть передъ собою отечество; юноша долженъ знать все, что до него касается, изучать его исторію, запечатлѣвать себѣ въ памяти дѣла предковъ *). У взрослыхъ же слѣдуетъ поддерживать простоту нравовъ, здоровые вкусы, духъ воинственный безъ честолюбія. Надобно образовать мужественныя и самоотверженныя души, и для этого внушить народу презрѣніе къ деньгамъ и обратить его къ земледѣлію и къ искусствамъ полезнымъ для жизни **). Гражданинъ долженъ быть всегда готовъ исполнять всѣ общественныя обязанности; у него не должно быть особой карьеры, но всѣ должны двигаться въ іерархическомъ порядкѣ, передъ глазами цѣлаго общества ***). Древніе не знали различія гражданской и военной службы; у нихъ граждане не были по ремеслу ни солдатами, ни судьями, ни жрецами, но были всѣмъ по обязанности. Въ этомъ заключается истинный способъ заставить всѣхъ идти къ одной цѣли и помѣшать развитію корпоративнаго духа въ ущербъ патріотизму ****). Поэтому не слѣдуетъ держать и постояннаго войска, которое служитъ только орудіемъ честолюбія и угнетенія. Каждый гражданинъ долженъ быть воиномъ, всегда готовымъ на защиту отечества. Военное устройство, тактика, дисциплина, все должно

*) Gouv. de Pol. ch. 4.
**) Gouv. de Pol. ch. 11.
***) Gouv. de Pol. ch. 13.
****) Gouv. de Pol. ch. 10.

имѣть народный характеръ. Не нужно и крѣпостей; лучшій оплотъ свободнаго государства заключается въ сердцахъ гражданъ. Чтобы сдѣлать народъ непобѣдимымъ, достаточно любви къ отечеству и къ свободѣ, одушевленной неразлучными съ нею доблестями. Государственные люди, которые судятъ о человѣчествѣ по себѣ и по окружающимъ, говоритъ Руссо, не воображаютъ, какую силу даютъ свободнымъ душамъ любовь къ родинѣ и высокій пылъ добродѣтели. Всеобщее соревнованіе рождаетъ то патріотическое опьяненіе, которое одно способно поднять людей выше себя самихъ и безъ котораго свобода остается пустымъ звукомъ, а законодательство не болѣе какъ химерою *). Въ этомъ неизсякаемомъ патріотическимъ духѣ Руссо видитъ единственное спасеніе Польши противъ могучихъ сосѣдей, стремящихся къ ея порабощенію. «Вы не можете помѣшать имъ васъ проглотить, восклицаетъ онъ; сдѣлайте по крайней мѣрѣ такъ, чтобы они не могли васъ переварить» **).

Таково было послѣднее слово Руссо. Очевидно, что въ его сужденіяхъ и совѣтахъ было весьма мало практическаго. Идеалъ его, снятый съ примѣровъ античной доблести, былъ совершенно неприложимъ къ новымъ народамъ, у которыхъ частная жизнь и личные интересы, въ силу самаго хода исторіи, получили несравненно большее развитіе, нежели въ древности. Отъ новаго человѣка невозможно требовать, чтобы онъ жилъ единственно для отечества, не имѣя въ виду ничего другаго. Съ одной стороны,

*) Gouv. de Pol. ch. 12.
**) Gouv. de Pol. ch. 3.

личность получила большее значеніе, съ другой стороны, общечеловѣческое начало разбило тѣсныя рамки античнаго государства и вывело человѣчество на болѣе широкую дорогу. Указывать современникамъ на спартанскія учрежденія, какъ на образецъ, значило совершенно не понимать характера новой исторіи и потребностей дѣйствительной жизни. При всемъ томъ, нельзя не признать, что эта пламенная проповѣдь любви къ отечеству имѣла свою весьма высокую сторону. Человѣкъ выводится изъ мелкой сферы эгоистическихъ стремленій; ему указывается высшая цѣль, которой онъ обязанъ служить. Въ первый разъ въ теоріяхъ новаго времени начало народности выставляется центромъ всей политической жизни. Кромѣ того, среди всѣхъ преувеличеній, внушенныхъ одностороннимъ направленіемъ и страстнымъ стремленіемъ къ идеалу, у Руссо является глубокое сознаніе весьма существенной истины, именно, что свобода сохраняется только ревностнымъ исполненіемъ общественнаго долга, постоянствомъ и самоотверженіемъ. Но это самое показываетъ всю недостаточность исключительнаго индивидуализма. Охраненіе права само собою превращается въ тяжелую обязанность, въ служеніе высшему порядку, владычествующему надъ отдѣльными лицами. И чѣмъ болѣе требуется правъ, тѣмъ труднѣе становятся обязанности. Руссо хотѣлъ, чтобы личная воля каждаго непосредственно участвовала въ общихъ рѣшеніяхъ; послѣдствіемъ было то, что человѣкъ долженъ былъ всецѣло отдать себя государству, которое получало неограниченную власть надъ его лицемъ, надъ имуществомъ, надъ его жизнью и мыслью. Это было очевидное противорѣчіе основ-

ному началу; въ результатѣ выходило, что свобода можетъ сохраняться единственно отреченіемъ отъ себя самой.

У Руссо, это противорѣчіе принимало особенно опасный характеръ. Личная независимость у него исчезала; свобода оставалась только, какъ владычество массы, вооруженной абсолютнымъ правомъ и не признающей ничего внѣ себя. Плодомъ подобнаго ученія могло быть только установленіе самаго страшнаго деспотизма во имя свободы. Это именно и произошло во времена Конвента, когда демократическія начала, заимствованныя у Руссо, явились орудіемъ и опорою кроваваго террора. Во имя воли народной, тысячи головъ ложились на плаху, а между тѣмъ, террористы услаждались мечтами объ идиллическомъ счастіи, которое они готовили человѣчеству. И это не было лицемѣріе: противорѣчіе лежало въ самой основѣ ихъ мыслей, въ томъ ученіи, которымъ они вдохновлялись. Никто болѣе Руссо не содѣйствовалъ возбужденію въ нихъ той страстной энергіи, того несокрушимаго революціоннаго пыла, которые все унесли передъ собою; но идеалы Руссо должны были вѣчно оставаться въ области мечтаній: имъ не было мѣста въ дѣйствительной жизни. Поэтому, когда свобода, доведенная до изступленія, сокрушила враговъ, какъ внутреннихъ, такъ и внѣшнихъ, она рушилась сама собою, отъ собственнаго безсилія и внутренняго разлада.

Паденіе террористовъ составляетъ послѣдній актъ Французской Революціи, которая съ этого момента получаетъ обратный ходъ, пока она окончательно не уступаетъ генію Наполеона. Въ краткій періодъ времени пройдены были всѣ системы, созданныя

философами XVIII-го вѣка; содержаніе мысли было исчерпано вполнѣ. Ученіе о народѣ, какъ источникѣ верховной власти, провозглашенное при самомъ созваніи Учредительнаго Собранія и занесенное въ конституцію 1791-го года, система раздѣленія и равновѣсія властей, права человѣка, индивидуалистическая республика, наконецъ, теорія Руссо, все это смѣнялось одно другимъ, вмѣстѣ съ ходомъ событій; все было испробовано и все оказалось несостоятельнымъ. Результатомъ переворота было установленіе военнаго деспотизма. Безусловные поклонники Французской Революціи стараются объяснить ея неуспѣхъ самыми разнообразными причинами. Безъ сомнѣнія, неустройство демократіи, внезапно явившейся на сцену и принужденной вести ожесточенную борьбу со всѣми другими общественными стихіями, много способствовало этому исходу; но главная причина заключается въ односторонности самыхъ идей. Индивидуалистическія теоріи, какъ и всѣ другія системы, могли найти частное приложеніе при благопріятныхъ обстоятельствахъ, но какъ скоро онѣ возводились въ міровой законъ, которому должны слѣдовать всѣ человѣческія общества, такъ неизбѣжно должна была оказаться вся ихъ недостаточность. Революція пала, потому что провозглашенныя ею начала отнюдь не составляютъ верховной цѣли политической жизни народовъ.

Изъ этого не слѣдуетъ однако, что мы должны согласиться съ тѣми, которые признаютъ Революцію простымъ заблужденіемъ человѣческаго ума. Все предъидущее изложеніе доказываетъ, что одностороннее развитіе разнообразныхъ жизненныхъ элементовъ лежитъ въ самомъ существѣ человѣческаго

духа, что этимъ только путемъ проявляется вся полнота его содержанія. Французская Революція была событіемъ міровымъ, и результаты ея не пропали. Великое ея значеніе въ исторіи заключается въ томъ, что она вдвинула начала свободы и равенства въ общеевропейскую жизнь и сдѣлала ихъ центромъ, около котораго стало вращаться развитіе европейскихъ обществъ. Отнынѣ лозунгомъ партій стали: Революція и противодѣйствіе Революціи. Не смотря на послѣдовавшую реакцію, для либеральныхъ началъ было завоевано мѣсто, изъ котораго невозможно было ихъ вытѣснить. Самое одностороннее ихъ пониманіе дало Французскому народу ту увѣренность въ себѣ и ту громадную силу, которыя были необходимы для исполненія этой задачи. Но полное осуществленіе началъ, провозглашенныхъ Революціею, было невозможно, вслѣдствіе самой ихъ односторонности. Свобода составляетъ одинъ изъ существенныхъ элементовъ человѣческаго развитія, но отнюдь не единственный и даже не высшій. Поэтому, временное ея торжество должно было кончиться ея паденіемъ; послѣдовательное движеніе мыслей и событій довело Революцію до самоотрицанія. Совершивъ свое дѣло, изложивъ все свое содержаніе, одностороннее развитіе должно было уступить мѣсто другому направленію, основанному на сочетаніи противоположныхъ началъ.

КОНЕЦЪ ПЕРВАГО ВЫПУСКА.

КОМИССІЯ ПО ОРГАНИЗАЦІИ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ,

СОСТОЯЩАЯ ПРИ УЧЕБНОМЪ ОТДѢЛѢ ОБЩЕСТВА РАСПРОСТРАНЕНІЯ ТЕХНИЧЕСКИХЪ ЗНАНІЙ.

Москва, Большая Никитская, домъ Рихтеръ, кв. № 3.

ПРОГРАММЫ ДОМАШНЯГО ЧТЕНІЯ

НА II-Й ГОДЪ СИСТЕМАТИЧЕСКАГО КУРСА,

цѣна **40** к., съ перес.—**58** к., наложеннымъ платежомъ—**75** к.

ПРОГРАММЫ I ГОДА.—Ц. 25 к., съ перес.—35 к., наложеннымъ платежомъ—50 коп.

Правила для сношеній читателей съ Комиссіей.

1) Читатели могутъ пользоваться руководствомъ Комиссіи: а) обращаясь къ Комиссіи за разъясненіемъ встрѣтившихся при чтеніи недоразумѣній и возникшихъ при занятіяхъ поставленными темами вопросовъ; b) представляя Комиссіи краткіе отчеты о прочитанномъ въ формѣ конспектовъ или отвѣтовъ на провѣрочные вопросы, поставленные Комиссіей; c) представляя на просмотръ и оцѣнку Комиссіи болѣе или менѣе обширныя и самостоятельныя письменныя работы.

2) Желающіе пользоваться указаніями Комиссіи въ означенныхъ предѣлахъ уплачиваютъ: при занятіяхъ по программамъ систематическаго чтенія (науки математическія, физико-химическія, біологическія, философскія, общественно-юридическія, исторія и исторія литературы)—по 3 рубля за годичный курсъ по каждому изъ этихъ семи отдѣловъ; при занятіяхъ по этнографіи и по каждой изъ отдѣльныхъ темъ—по 1 руб. Читатели, выбирающіе какую-либо часть одного изъ перечисленныхъ семи отдѣловъ (напр., химію, педагогику, русскую исторію и т. п.), платятъ какъ за руководство по отдѣльной темѣ (т. е. 1 р.). Нормой времени для прохожденія отдѣла принято 4 годичныхъ курса, при чемъ теченіе каждаго годичнаго срока считается съ мѣсяца записи въ число читателей. Читателю, не успѣвшему къ сроку закончить прохожденіе назначенной на 1 годъ части курса и сообщившему въ концѣ годового срока Комиссіи о ходѣ своихъ занятій, срокъ можетъ быть продолженъ безъ новаго взноса.

Примѣчаніе. Лица, не могущія уплачивать означенныхъ взносовъ по недостатку средствъ, могутъ быть освобождаемы отъ платы за пользованіе руководствомъ Комиссіи, по представленіи объясненій о своемъ имущественномъ положеніи.

3) Читатели имѣютъ право получать письменные отвѣты на свои обращенія къ Комиссіи, по возможности, не позднѣе двухъ недѣль. **На каждый отвѣтъ должна быть прилагаема почтовая марка;** въ противномъ случаѣ Комиссія не беретъ на себя обязательства отвѣчать.

4) Для большей успѣшности руководства, занимающіеся приглашаются сообщать, кромѣ своего имени и адреса, съ обозначеніемъ отдѣла или отдѣловъ, по которымъ они хотятъ заниматься: a) возрастъ, b) какое и гдѣ получили образованіе, c) общественное положеніе, d) главное занятіе, e) знаютъ ли иностранные языки и какіе.

5) Комиссія предлагаетъ лицамъ, занимающимся подъ ея руководствомъ, слѣдующія льготныя условія по пріобрѣтенію книгъ черезъ ея посредство:

a) Комиссія принимаетъ на себя порученія по покупкѣ всѣхъ книгъ, указанныхъ въ программахъ (какъ необходимыхъ, такъ и рекомендуемыхъ и справочныхъ) и находящихся въ продажѣ, съ уплатой *въ разсрочку*. При покупкѣ,

книгъ, отмѣченныхъ въ Программахъ звѣздочкой, нужно высылать при заказѣ не менѣе 30% ихъ стоимости, а при покупкѣ прочихъ—не менѣе 80%. При этомъ читатели пользуются уступкой съ номинальной стоимости книгъ въ такомъ размѣрѣ, какой условленъ Комиссіей съ различными книгопродавцами.

b) Книги, отмѣченныя въ Программахъ звѣздочкой, читатели могутъ возвращать по минованіи надобности, *получая обратно* стоимость книгъ, за вычетомъ по 5% съ ихъ *номинальной цѣны* за каждый мѣсяцъ, въ теченіе котораго книга находилась у читателя; такимъ образомъ, книга, стоящая 1 рубль, по истеченіи мѣсяца со дня полученія ея читателемъ принимается обратно за 95 коп., по истеченіи 2 мѣс.—за 90 коп. и т. д. По истеченіи 20 мѣсяцевъ книга обратно не принимается.

c) По желанію, книги могутъ быть высылаемы въ переплетахъ; стоимость переплетовъ—20—25 коп. При выпискѣ книгъ необходимо отмѣчать, какія должны быть въ переплетахъ. Обратно принимаются только переплетенныя книги.

Примѣчаніе. Теченіе сроковъ начинается съ 1-го и 15-го чиселъ, слѣдующихъ за высылкой книгъ читателямъ. **Всѣ почтовые расходы по пересылкѣ книгъ должны быть оплачиваемы читателями.** Книги должны быть возвращаемы назадъ въ полной исправности и безъ помарокъ, съ указаніемъ фамиліи и адреса лица, которое возвращаетъ книги.

6) Лица, записавшіяся на руководство Комиссіи, но въ продолженіе года со времени вступленія въ число читателей не выписывавшія книгъ или не дававшія никакихъ свѣдѣній о ходѣ своихъ занятій, считаются выбывшими изъ числа читателей.

7) Въ промежутокъ отъ 15 мая до 15 сентября прекращаются письменныя сношенія Комиссіи съ читателями, касающіяся руководства занятіями, всякаго рода разъясненій, провѣрки письменныхъ отвѣтовъ и т. п. Прочія же сношенія (запись въ число читателей, высылка книгъ, полученіе ихъ отъ читателей обратно и т. п.) продолжаются **круглый годъ.**

Независимо отъ изложеннаго порядка содѣйствія со стороны Комиссіи по пріобрѣтенію книгъ читателями, Комиссія въ настоящее время находитъ возможнымъ для удобства и въ интересахъ занимающихся подъ ея руководствомъ лицъ составлять и высылать имъ тотъ или другой подборъ указанныхъ въ ея „программахъ“ книгъ на слѣдующихъ, временно установленныхъ, условіяхъ:

1) Книги выбираются или по усмотрѣнію Комиссіи, или по желанію занимающихся подъ ея руководствомъ читателей. Въ послѣднемъ случаѣ Комиссія оставляетъ за собой право ограниченія такого выбора.

2) Книги отпускаются и обратно принимаются Комиссіей не иначе, какъ безъ помарокъ и переплетенными.

3) Книги высылаются по требованію не отдѣльнаго лица, а лишь группы лицъ, занимающихся (хотя бы и по различнымъ отдѣламъ) подъ руководствомъ Комиссіи, которая всѣ сношенія съ означенной группой ведетъ черезъ одно лицо, входящее въ составъ группы и несущее всю отвѣтственность за группу въ ея обязательствахъ передъ Комиссіей.

4) Всѣ расходы по пересылкѣ книгъ означенная группа принимаетъ на себя.

5) Высылаемыя Комиссіей книги считаются купленными поименно извѣстными ей читателями, составляющими группу; при покупкѣ читатели уплачиваютъ 20% номинальной стоимости книгъ въ видѣ задатка.

6) Книги могутъ быть возвращены Комиссіи, которая обязывается въ этомъ случаѣ возвратить задатокъ, удержавъ изъ него лишь то, что причтется за книги испорченныя или невозвращенныя и, сверхъ того, 24% годовыхъ на общую номинальную стоимость забранныхъ книгъ въ погашеніе расходовъ Комиссіи. Сумму, превышающую размѣръ задатка, лица, пользовавшіяся книгами, обязаны уплатить Комиссіи.

7) Удерживать книги разрѣшается не долѣе 6 мѣсяцевъ со дня ихъ полученія, при чемъ, однако, лица, желающія воспользоваться ими болѣе продолжительное время, могутъ ходатайствовать объ этомъ передъ Комиссіей. Въ противномъ случаѣ книги считаются окончательно купленными, и лица, удержавшія ихъ для себя, должны немедленно же, по истеченіи означенныхъ 6 мѣсяцевъ пользованія ими, произвести окончательный расчетъ съ Комиссіей, при чемъ Комиссія дѣлаетъ съ номинальной стоимости книгъ ту скидку, какая условлена съ книжными магазинами, доставляющими книги.

БИБЛІОТЕКА ДЛЯ САМООБРАЗОВАНІЯ.

БИЛЕТЪ

НА ПОЛУЧЕНІЕ ВТОРОГО ВЫПУСКА КНИГИ **Б. Н. ЧИЧЕРИНА**

„ПОЛИТИЧЕСКІЕ МЫСЛИТЕЛИ древняго и новаго міра“.

Цѣна за два выпуска **3** руб. **50** коп.

Изданіе Высочайше утвержденнаго **Т-ва И. Д. Сытина**, въ Москвѣ.

За Т-во И. Д. Сытина

книгъ, отмѣченныхъ въ Программахъ звѣздочкой, нужно высылать при заказѣ не менѣе 30% ихъ стоимости, а при покупкѣ прочихъ—не менѣе 80%. При этомъ читатели пользуются уступкой съ номинальной стоимости книгъ въ такомъ размѣрѣ, какой условленъ Комиссіей съ различными книгопродавцами.

b) Книги, отмѣченныя въ Программахъ звѣздочкой, читатели могутъ возвращать по минованіи надобности, *получая обратно* стоимость книгъ, за вычетомъ по 5% съ ихъ *номинальной цѣны* за каждый мѣсяцъ, въ теченіе котораго книга находилась у читателя; такимъ образомъ, книга, стоящая 1 рубль, по истеченіи мѣсяца со дня полученія ея читателемъ принимается обратно за 95 коп., по истеченіи 2 мѣс.—за 90 коп. и т. д. По истеченіи 20 мѣсяцевъ книга обратно не принимается.

c) По желанію [illegible]

[illegible]

5) Высылаемыя Комиссіей книги считаются купленными поименно извѣстными ей читателями, составляющими группу; при покупкѣ читатели уплачиваютъ 20% номинальной стоимости книгъ въ видѣ задатка.

6) Книги могутъ быть возвращены Комиссіи, которая обязывается въ этомъ случаѣ возвратить задатокъ, удержавъ изъ него лишь то, что причтется за книги испорченныя или невозвращенныя и, сверхъ того, 24% годовыхъ на общую номинальную стоимость забранныхъ книгъ въ погашеніе расходовъ Комиссіи. Сумму, превышающую размѣръ задатка, лица, пользовавшіяся книгами, обязаны уплатить Комиссіи.

7) Удерживать книги разрѣшается не долѣе 6 мѣсяцевъ со дня ихъ полученія, при чемъ, однако, лица, желающія воспользоваться ими болѣе продолжительное время, могутъ ходатайствовать объ этомъ передъ Комиссіей. Въ противномъ случаѣ книги считаются окончательно купленными, и лица, удержавшія ихъ для себя, должны немедленно же, по истеченіи означенныхъ 6 мѣсяцевъ пользованія ими, произвести окончательный расчетъ съ Комиссіей, при чемъ Комиссія дѣлаетъ съ номинальной стоимости книгъ ту скидку, какая условлена съ книжными магазинами, доставляющими книги.